Paidós Básica

PB

98

JÜRGEN HABERMAS

LA INCLUSIÓN DEL OTRO

ESTUDIOS DE TEORÍA POLÍTICA

Paidós Básica

Últimos títulos publicados

45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía en la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Murguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*

Jürgen Habermas

La inclusión del otro

Estudios de teoría política

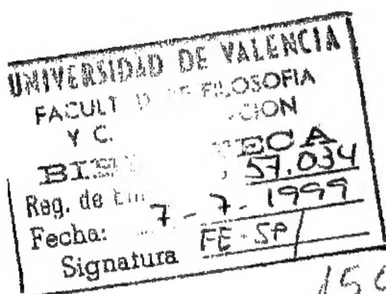


PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Die Einbeziehung des Anderen.*
Edición completa publicada en alemán por Suhrkamp Verlag, Francfort.

Traducción del prólogo y de los capítulos 2 y 4-8 (4 y 6-10 de la edición original) de Juan Carlos Velasco Arroyo
Traducción de los capítulos 1 y 3 (1 y 5 de la edición original) de Gerard Vilar Roca

Cubierta de Mario Eskenazi



Este libro ha sido publicado con la ayuda de INTER NATIONES, Bonn

ISBN: 84-493-0672-8
Depósito legal: B. 10.439-1999

Impreso en A & M Gràfic, s.l.
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

IV. ¿QUÉ SIGNIFICA «POLÍTICA DELIBERATIVA»?

NOTA DE LOS TRADUCTORES

El presente volumen contiene los capítulos 1 y del 4 al 10 del libro original. Los capítulos 2 y 3 fueron publicados junto a un texto de John Rawls en el volumen *El debate sobre liberalismo político* (Paidós, 1998). No se ha traducido un apéndice a «Facticidad y Validez» que se encuentra al final del original con el título «Replik auf Beiträge zu einem Symposion der Cardozo Law School».

INTRODUCCIÓN

ORIENTAR LA ACCIÓN. LA SIGNIFICACIÓN POLÍTICA DE LA OBRA DE HABERMAS

Hablar o escribir hoy de Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929) es referirse, sin duda, a uno de los filósofos con mayor influencia intelectual y más amplia proyección internacional. Su producción teórica resulta ya literalmente inabarcable y sus saberes inmensos, casi enciclopédicos. Ciertas aportaciones suyas, como la teoría de la acción comunicativa o la ética discursiva, marcan hitos fundamentales en la teoría social y en la filosofía práctica contemporánea. En conjunto, su obra constituye quizás el más original, formidable y coherente esfuerzo de elaboración de una filosofía a la altura del espíritu postmetafísico que caracteriza nuestro tiempo. Acaso sólo la obra de John Rawls, en el ámbito de la filosofía política, resulte comparable a dicho empeño.

Por todo ello, y porque su obra ha sido traducida de manera casi sistemática al castellano, huelga hacer aquí una presentación general de un autor como Habermas. Tiene pleno sentido, en cambio, el intento de encuadrar el presente libro dentro del conjunto de su pensamiento y, en particular, de su producción con contenido político. Siguiendo, pues, este objetivo, a continuación se pondrán de manifiesto los principales motivos y presupuestos que subyacen a la preocupación política del autor (I), en especial, su concepción de la política deliberativa (II), desde la que encara aquellos temas clave del momento presente que constituyen el objeto de este nuevo libro (III).

I. En el reino de lo posible

Desde que iniciara su vida intelectual en la década de los cincuenta, Habermas se ha dedicado con una notable constancia al objetivo de «desarrollar la idea de una teoría de la sociedad con in-

tención práctica».[1] Este propósito es el hilo conductor que permite seguir la evolución y las múltiples ramificaciones de su pensamiento. Asentar sobre nuevos fundamentos dicha teoría y contribuir de este modo a la realización de las metas emancipatorias de la modernidad ilustrada representa su principal ambición. Este programa teórico enlaza ciertamente con la tradición intelectual del marxismo occidental y, en particular, con la crítica ideológica desplegada por la denominada Escuela de Francfort. Una tradición llena de compromisos y enmiendas, pero nunca privada de la dignidad que le confiere el haberse empeñado en hacer real aquel ilustrado sueño de que la razón ocupe un lugar en la historia humana, aunque sea —tras la labor de desenmascaramiento efectuada por los filósofos de la sospecha— una razón con minúscula, no instrumental, sino práctico-moral y que, como en el caso de Habermas, se hace presente en los actos de comunicación no distorsionada.

De una manera poco habitual en el panorama filosófico actual, en la obra habermasiana se engarzan la inquietud social con una exigente preocupación gnoseológica. A esta fecunda simbiosis no es ajena la convicción de que en la praxis política no cabe el mero activismo, pues ello implicaría arriesgar saltos en el vacío sin conocer sus posibles consecuencias. Ya en una primera fase de su producción intelectual pretendió fundamentar la relación teoría-praxis en términos epistemológicos (de esa tentativa resultó su libro *Conocimiento e interés*, 1968). Tras estimar dicho esfuerzo poco exitoso, pues las categorías monológicas de la filosofía de la conciencia que aún manejaba no permitían fundamentar de manera adecuada sus propuestas prácticas, encontró en la noción de «acción comunicativa» la forma de rescatar lo salvable de la razón práctica. Mediante la consideración del componente comunicativo de la razón logra una profunda revisión conceptual de la teoría crítica capaz de evitar algunos de sus atolladeros más comunes, tales como el esteticismo de Adorno o el recurso final a la trascendencia de Horkheimer. En este sentido, Habermas ha sabido «traducir», como ha señalado Wellmer, «el proyecto de una teoría crítica de la sociedad desde el marco conceptual de la filosofía de la conciencia, adaptada a un modelo de sujeto-objeto de cognición y acción, al marco conceptual de una teoría del lenguaje y la acción comunicativa».[2] Este cambio

1. J. Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, pág. 13.
2. A. Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la ilustración», en A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pág. 89.

de paradigma le permitió, además, sustituir de manera algo heterodoxa las categorías marxistas de trabajo y alienación por la tensión entre los supuestos comunicativos del mundo de la vida y los imperativos funcionales de autorregulación propios del sistema social.

A pesar de sus innegables vínculos con el pensamiento de izquierda, visibles en el afán de iluminar desde la reflexión teórica la acción política de los movimientos sociales, Habermas no es el albacea intelectual de ningún legado y su obra adopta perfiles propios. En todo momento ha demostrado una extraordinaria habilidad para metabolizar de un modo coherente con su propio marco teórico y conceptual cuantos sistemas, retazos culturales y propuestas foráneas de interés le han salido al paso. Mas su singularidad quizás dimane de una actitud global de carácter preteórico que cabría calificar como el «rasgo afirmativo» de su pensamiento: a diferencia de sus maestros, con excepción hecha de Marcuse, no se detiene nunca en el momento negativo de la crítica, sino que adopta una estrategia intelectual que posibilita el planteamiento no voluntarista de propuestas constructivas. Desde su perspectiva, la teoría social debe proceder a identificar en las estructuras normativas de las sociedades (y, en particular, en las prácticas políticas), partículas y fragmentos ya encarnados de una «razón existente», para luego poder reconstruirlos reflexivamente con el objeto de que resulte factible remitirse a ellos como potencial emancipador. Encontrar tales asideros resulta crucial dado que hoy sólo cabe concebir el inconcluso proyecto normativo de la modernidad, como subraya una y otra vez el filósofo alemán, como un proyecto postmetafísico y secularizado, desprovisto además de cualesquiera garantías que una concepción metahistórica pudiera aportar. Esta convicción imprime a su planteamiento teórico-práctico un señalado sesgo posibilista y revela asimismo la certeza de que las soluciones *sub specie aeternitatis* no resultan acordes con la condición humana y que, por tanto, hay que actuar en el marco de la historia sin aplazar nada para el final de los tiempos. Este rasgo distintivo se manifiesta en dos aspectos básicos de su teoría social: tanto a la hora de establecer un adecuado diagnóstico de las patologías sociales de la modernidad como en el momento de ofrecer una terapia oportuna —aunque no una panacea— para dicha situación mediante la propuesta democrática de un ámbito social de comunicación y discusión libre de coacciones.

Si bien Habermas no desconoce las dificultades intrínsecas que conlleva el intento de tender puentes entre la teoría y la praxis, no

por ello renuncia al diseño de una acción política que se ajuste a los criterios de racionalidad y de autonomía democrática. En concreto, su objetivo no sería otro que el de elaborar un marco teórico que pudiera servir de orientación para el establecimiento de un modelo político *demócrata-radical*. En virtud de este empeño en contribuir a la construcción de un proyecto social alternativo de un modo realista, el pensamiento habermasiano en su conjunto ha sido caracterizado merecidamente como *una filosofía crítica positiva* y como *una filosofía de la responsabilidad*.[3] Su formación sociológica y, en especial, su sensibilidad para percibir la contraposición entre ideal y realidad, han contribuido asimismo a enriquecer con una perspectiva más amplia que la estrictamente filosófica el originario interés práctico de su teoría.

Con frecuencia, la dinámica inherente a la teoría ha ido conduciendo la atención de Habermas hacia problemas y temas bastante alejados de las preocupaciones y urgencias del quehacer político. Una tendencia que se ha agudizado al ir aumentando progresivamente el grado de complejidad de su argumentación. Siendo consciente de esta circunstancia, el autor ha pretendido compensar con muchos de sus escritos esa cierta *anemia práctica* que se deriva del elevado grado de generalidad y que, de modo casi inevitable, distingue las obras con un acusado aliento sistemático. Aunque resulta discutible que sus tentativas de aterrizaje en la realidad se encuentren siempre a la altura de las expectativas levantadas, no cesa, no obstante, de pronunciarse por medio de conferencias y ensayos o por vía periodística sobre cuestiones que afectan a la vida social y política de su propio país, de Europa o de la sociedad mundial. Como pocos filósofos contemporáneos, Habermas se ha sabido establecer como un crítico ilustrado en la conciencia política de la opinión pública. En sus múltiples escritos políticos (por lo general, comentarios, entrevistas y artículos ocasionales) hace gala de toda la deslumbrante brillantez expositiva y capacidad de penetración analítica que le caracteriza cuando aligera la trama conceptual de su argumentación y afronta desde sus propios presupuestos teóricos determinados problemas políticos de actualidad. Rasgos similares se encuentran también en los ensayos recogidos en el presente volumen.

3. Véase A. Heller, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, pág. 286.

II. La política deliberativa

La acción «política» presupone la posibilidad de decidir a través de la palabra sobre el bien común. Esta acepción del término, sólo válida en cuanto ideal aceptado, guarda un estrecho parentesco con la concepción de la política defendida por Habermas. En los últimos años, en concreto, ha desarrollado un modelo normativo de democracia que incluye un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones: el modelo de la *política deliberativa*,[4] que responde a un propósito no disimulado de extender el uso público de la palabra y, con ello, de la razón práctica a las cuestiones que afectan a la buena ordenación de la sociedad.

Habermas se muestra especialmente sensible a las críticas provenientes de la tradición hegeliana acerca de las carencias institucionales del formalismo moral kantiano que él mismo adopta parcialmente en su ética discursiva. Le afecta, en particular, la acusación de que el planteamiento de una teoría de la sociedad esencialmente normativa no se adecue a los dictados de la realidad política y, por ello, como él mismo reconoce, le preocupa «desmentir la objeción de que la teoría de la acción comunicativa es ciega frente a la realidad de las instituciones».[5] Admite sin reserva que, dado el abismo que se abre entre lo ideal y lo posible, no es factible una transición coherente desde la esfera de los principios generales al ámbito del actuar político sin establecer «mediaciones» que garanticen una fluida comunicación. Por suerte, cree encontrar en las instituciones constitucionales vigentes (la división de poderes dentro del aparato estatal, la vinculación de la actividad estatal al derecho y, en particular, los procedimientos electorales y legislativos) un reflejo, al menos parcial, de las exigencias normativas de su modelo político. Dichas realizaciones institucionales constituirían entonces las mediaciones necesarias para poder transitar del nivel de su propia teoría a la realidad social sin caer en planteamientos de índole voluntarista: «El desarrollo y la consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso los hace depender, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente».[6]

4. Véase J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, cap. VII.
5. J. Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pág. 58.
6. J. Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pág. 374.

A la hora de concretar en la práctica las estilizadas y rigurosas exigencias de su propuesta, Habermas acaba adoptando, pues, un apreciable grado de realismo. Mas esto no debería dar pie a afirmar precipitadamente que esté de más la presentación abstracta y universalista de su enfoque teórico inicial, a veces casi rayano con lo utópico (en el sentido peyorativo de ruptura total con el devenir histórico).[7] La definición de un proyecto o modelo ideal puede representar el primer paso en la generación de la energía colectiva necesaria para la puesta en marcha de un proceso normativo de organización de la acción social.

Habermas no mantiene ciertamente un tono descriptivo en su reflexión acerca de la democracia. Su acento en la potenciación del «nivel discursivo del debate público» implica de hecho un radical cuestionamiento de funcionamiento real de la democracia de masas —reducida a un sistema de selección de líderes— que describieron autores como Weber o Schumpeter y que supuestamente encaja mejor en la sociedad contemporánea. Algunos teóricos, tras constatar que de *facto* el reparto de la capacidad de juicio político de los ciudadanos no es igualitario, consideran que una cierta apatía política, una cierta abstención, resulta incluso conveniente en términos funcionales. Desde la perspectiva de un *ethos* republicano, como el que asume Habermas, esa posición no puede resultar más desoladora. Frente a esta concepción elitista de la democracia, la política deliberativa representa un modelo de descentramiento del poder político. La estrategia seguida por Habermas no consiste, sin embargo, en fundamentar la democracia desde la mera razón, sino en redescribir sus prácticas y sus metas tal como se expresan teóricamente en los textos fundacionales de las comunidades políticas democráticas. De ahí que su tarea se limite a resaltar los supuestos de la deliberación democrática, esto es, las condiciones necesarias para que la discusión crítica y abierta de asuntos de interés general se lleve a cabo en los distintos foros y canales de la esfera pública. No se trata de supuestos inventados en un laboratorio de ingeniería social, sino de elementos fundamentales del modo en que las sociedades democráticas existentes se comprenden normativamente a sí mismas.

La democracia vive de presupuestos que ni las instituciones estatales ni las normas jurídicas crean, sino que sólo canalizan. El

7. Véase A. Wellmer, *Finales de partida*, Cátedra, Madrid, 1996, pág. 180.

parlamento, que encarna el poder legislativo ordinario en cuanto órgano que representa la voluntad popular en los sistemas constitucionales, es, desde el punto de vista de su autocomprensión normativa, la caja de resonancia más reputada de lo que acontece en la esfera pública. Mas la génesis de la formación de la voluntad política se encuentra en los procesos no institucionalizados, en las tramas asociativas multiformes (partidos políticos, sindicatos, iglesias, foros de discusión, asociaciones de vecinos, organizaciones no gubernamentales, etc.) que conforman la sociedad civil. Es en esa red de redes donde se formulan las necesidades, se elaboran las propuestas políticas concretas y desde donde se controla la realización efectiva de los principios y reglas constitucionales. No obstante, en la práctica actual de las democracias, los partidos políticos —con estructuras burocratizadas y férreamente controladas por sus cúpulas dirigentes— han monopolizado estas funciones, negando a la ciudadanía la oportunidad de definir la oferta electoral y el control del cumplimiento de los programas. Aquí estaría una de las mayores discrepancias entre la promesa contenida en las normas constitucionales y su plasmación concreta.

Sin renunciar a los presupuestos de la tradición normativa de la democracia perfilada en sus líneas maestras por Rousseau, Habermas concibe la reconstrucción del proyecto político democrático en y desde el horizonte irrebasable de la única democracia realmente existente: la democracia liberal, tal como se señala en los últimos artículos de este mismo volumen. De hecho, su ambición nada oculta sería armonizar el elemento democrático y el liberal de la modernidad política. En la concepción rousseauniana, la soberanía popular se presentaba con una inmediatez tal que hacía de la articulación de las maquinarias institucionales una cuestión de importancia menor. Sin embargo, lo decisivo a efectos prácticos es saber cómo se expresa ordinariamente la voluntad de los ciudadanos, qué procedimientos se siguen para obtenerla. Por ello, Habermas quiere avanzar en la elaboración de un procedimiento cognitivo que permita transformar la «cruda» voluntad popular en una versión algo más «depurada». En ese contexto, el modelo de la política deliberativa representaría una posible traducción al ámbito político de la teoría de la acción comunicativa. De él se deriva un horizonte político de carácter reformista que responde a la necesidad de ensanchar el marco formal de la democracia representativa: se trataría tanto de profundizar en los elementos de participación ciudadana ya existentes mediante el fomento de una cultura políti-

ca activa como de asegurar los contenidos materiales de carácter distributivo establecidos por el estado de bienestar con el fin de neutralizar las indeseadas consecuencias no igualitarias de la economía de mercado.

III. Pensar el presente

Con el transcurrir del tiempo, el objetivo inicial de Habermas, dirigido a orientar teóricamente la acción política, ha ido matizándose; esto ha ocurrido tras tomar conciencia de que «una teoría de la sociedad, que sin perder la pretensión crítica ha renunciado a la certeza que proporciona una filosofía de la historia, únicamente puede encontrar su papel político en centrar la atención sobre la ambivalencia esencial de la situación histórica mediante diagnósticos sensibles del tiempo presente».[8] El libro que el lector tiene ahora en sus manos se integra plenamente en este programa. En él se hace explícita la voluntad de pensar las coordenadas de nuestro tiempo y mostrar la fecundidad y, por tanto, la relevancia de su concepción filosófica para la comprensión y ulterior resolución de las urgentes cuestiones políticas de la actualidad.

El volumen contiene ocho ensayos reunidos bajo el subtítulo de «estudios de teoría política». Su contenido corresponde fielmente a este epígrafe, excepto en el caso del primer ensayo («Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral»), que se refiere a cuestiones básicas de la filosofía moral habermasiana. La excepción que representa este texto, más que provocar disonancia, ayuda a entender el marco teórico del resto de los trabajos. En su conjunto, estos trabajos no pertenecen a aquellas frecuentes intervenciones escritas del autor como *intellectuel engagé* en la discusión de los problemas concretos de la vida pública. Deben leerse, más bien, como un detallado examen de las precondiciones sociales, culturales e institucionales a las que está sometida la ejecución de discursos prácticos, así como de las barreras con que éstos tropiezan.

El contenido temático del presente libro se inscribe en el período productivo marcado por el «giro jurídico» que el autor ha infundido a su pensamiento social y cuya plasmación más emblemática sería *Facticidad y validez* (sin duda, un magno intento de conciliar la tensión existente entre los planteamientos normativistas y los sociológicos observables en la filosofía política y jurídica actual). A la luz de la teoría discursiva del derecho y del Estado allí desarrollada, en *La inclusión del otro* se toman en consideración los distintos ámbitos y problemas del mundo contemporáneo, las principales tendencias de la época, que constituyen los contextos de aplicación de los principios democráticos de la política deliberativa: la progresiva integración de los mercados internacionales, la mundialización de los canales de comunicación, la creciente diversidad cultural de las sociedades contemporáneas, el repunte de los sentimientos nacionalistas, el vaciamiento de la democracia o la toma de conciencia del carácter global de la protección de los derechos humanos.

8. J. Habermas, «Entgegung», en A. Honneth y H. Joas (comps.), *Kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1986, pág. 391.

El «pluralismo cultural» o, mejor dicho, la fragmentación simbólica del mundo, y la «globalización» son los dos vocablos más elocuentes que poseemos para dar cuenta de nuestro presente. Debería, empero, descorrerse la cortina ideológica que cubre esos términos ya cosificados por su excesivo uso. En cualquier caso, no cabe introducir ambos conceptos, y menos aún la amplia trama de procesos que se esconden bajo ellos, en un mismo saco, pues con el «pluralismo» se alude a la compleja dinámica de la identidad cultural de los grupos e individuos, mientras que la «globalización» es un término de acentuado sesgo economicista y geopolítico. No obstante, la tensión entre estos dos polos parece que es la que rige la escena social y política en los umbrales del siglo XXI.

Ante las nuevas condiciones tecnológicas, económicas y medioambientales, con considerables repercusiones en el terreno sociocultural, Habermas estima inapropiado pensar en la solución de los problemas actuales en el estrecho marco de los Estados nacionales —un marco cuestionado desde dentro por la fuerza explosiva del multiculturalismo y desde fuera por la presión problemática de la globalización—. Si asimismo se tiene en cuenta la obsolescencia de los grandes metarrelatos modernos, dar respuesta a los desafíos prácticos del presente presupone replantear desde nuevas bases tanto el Estado como la política. Se trata, pues, de adecuar el pensamiento político al contexto de referencia de hoy —un mundo globalmente interconectado— sin perder del horizonte las permanentes demandas de reconocimiento de los individuos y de los grupos sociales. Sin duda, a pesar de los grandes cambios sociales que se han ido sucediendo y del individualismo ambiente, no se ha ami-

norado ni un ápice la necesidad de un firme vínculo social. En este sentido, una de las paradojas de nuestra época estriba en que los fenómenos de la mundialización de la economía, un hecho de indudable trascendencia, así como de la internacionalización de la política y de la esfera cultural, coinciden en el tiempo con un nuevo auge de los nacionalismos y de una cierta sensibilidad religiosa (que en ocasiones degenera en fundamentalismo) como formas de paliar los déficits de integración comunitaria. En clave ecológica, por ejemplo, tal conjunción de fenómenos podría entenderse como una reacción de supervivencia —o acaso compensatoria— de aquellos grupos que ven amenazada su cultura frente al imparable proceso de uniformización derivada de la lógica tecnológica dominante.

Con todo, como sostiene Habermas en el artículo inicial, a la hora de formular propuestas normativas, la «situación de partida» que debe tomarse en consideración de manera insoslayable es la emergencia en las sociedades contemporáneas de un radical pluralismo cosmovisional y axiológico: el *fact of pluralism* —haciendo uso de la expresión acuñada por John Rawls— constituye el rasgo característico de la condición moderna. A tal hecho no es ajena la pérdida de aquella capacidad de integración social que antaño poseían las grandes religiones. La secularización como fenómeno sociocultural implica la «ruptura del monopolio de la interpretación».[9] Esta reflexión no hace sino actualizar la conocida tesis weberiana del *politeísmo de los valores*, según la cual la modernidad se caracteriza no sólo por el abierto y radical conflicto entre las diversas esferas culturales de valor, sino por la ausencia de una instancia capaz de dirimir tal tipo de litigios.[10] Sin duda, este cuadro —apenas trazado— se ha convertido en emblema de toda una época, la nuestra.

El paulatino declive de la influencia social de la religión a partir del siglo XVIII trajo consigo, según Habermas, que el discurso social de la modernidad girase bajo distintos rótulos en torno a un único tema: pensar tras el desencantamiento del mundo en un «equivalente del poder unificador de la religión».[11] Ante el fracaso de todas las tentativas por lograrlo, cualquier planteamiento político —y, con mayor razón, si se erige desde una perspectiva democrática— no

9. Véase G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 12.
10. Véase M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 215-218.
11. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pág. 172.

puede eludir la existencia de una multiplicidad inconmensurable de doctrinas religiosas, morales y filosóficas, esto es, de concepciones del mundo y del bien, de formas de vida y de valores no conciliables. La falta de referentes unitarios de carácter normativo o de una «instancia superior» capaz de generar consenso obliga a renunciar a cualquier intento de fundamentación metafísica o última de la política y de los vínculos sociales. De ahí que, como mantiene Habermas, una teoría democrática que pretenda garantizar la necesaria cohesión social debe presentarse de tal modo que pueda ser compartida por todos los ciudadanos, cualesquiera que sean las creencias que profesen y los modos de vida que sigan. Eso no significa, empero, que los asuntos éticos —las cuestiones referentes a la identidad personal y las concepciones del bien— y, sobre todo, los morales —relativos a las cuestiones de justicia social— no deban ser objeto de discusión pública, sino tan sólo que las condiciones y presupuestos de los procedimientos de deliberación y toma de decisión sobre tales cuestiones deben ser estrictamente neutrales con respecto a las visiones particulares del mundo. Esta demanda en pro de un marco neutral deviene en necesidad, pues las imágenes fundamentalistas del mundo —no sólo las de tipo religioso— se resisten a ser consideradas como saber hipotético y conocimiento falible y no dejan lugar alguno para un «disenso razonable», tan necesario para la convivencia en una sociedad multicultural.

¿Cómo conciliar la universalidad de los principios sobre los que se asientan las constituciones de las sociedades democráticas con la diversidad de identidades y con las tendencias centrífugas de la globalización? Dicho de otro modo, ¿cómo integrar al *otro* en la comunidad republicana fundada sobre la afirmación de la igualdad de derechos y el igual respeto de cada cual cuando la fuerza de las cosas conspiran para disponer a unos contra los otros?

Como era de esperar, Habermas afronta la cuestión del creciente pluralismo de culturas y formas de vida en las sociedades modernas desde los presupuestos de la democracia deliberativa y radical. La integración de los emigrantes con tradiciones culturales diferentes a las de los miembros de la sociedad de acogida —una cuestión candente en Europa— implica derechos y obligaciones. Dicho de modo conciso: el derecho a mantener la propia forma de vida cultural y la obligación de aceptar el marco político de convivencia definido por los principios constitucionales y los derechos humanos. Ni más, ni menos. Se trataría de evitar que la identidad colectiva acabe funcionando como mecanismo de exclusión de lo

diferente y se trueque, como sucede con demasiada facilidad, en una voluntad consciente de homogeneidad social que provoque la marginalización interna de grupos sociales enteros. De ahí emana su defensa de que la política propia de una democracia ante dicho problema deba dirigirse hacia la «inclusión del otro»: con independencia de la procedencia cultural de cada cual, las vías de acceso a la comunidad política han de permanecer siempre abiertas. Condición para ello es que las instituciones públicas estén desprovistas en el mayor grado posible de connotaciones morales densas y adopten los rasgos procedimentales del derecho moderno. Sólo a través de dicha forma jurídica resulta factible establecer de una manera fiable relaciones de respeto mutuo entre sujetos distintos y extraños entre sí. Frente a cualquier tentación de exclusión, Habermas aboga por un «patriotismo constitucional» por el que los ciudadanos se identifiquen con los principios de la propia constitución como una conquista en el contexto de la historia de su país y, al mismo tiempo, conciban la libertad de la nación de manera universalista. Se trataría, por tanto, de una comprensión cosmopolita y abierta de la comunidad política como una nación de ciudadanos.

Convencido de que ya ha pasado el tiempo del Estado nacional y resuelto partidario de la integración política de carácter supranacional, como la emprendida en Europa, Habermas defiende en este libro un nuevo republicanismo con vocación mundial susceptible de conjurar el doble escollo del nuevo despliegue nacionalista y de la disolución del cuerpo político en el mercado mundial.

JUAN CARLOS VELASCO ARROYO
Instituto de Filosofía del C.S.I.C.
Madrid, julio 1998

PRÓLOGO

Los estudios recogidos en el presente volumen surgieron después de la publicación de *Facticidad y validez* (1992). A todos ellos les une el común interés por la cuestión relativa a las consecuencias que en nuestros días se desprenden del contenido universalista de los principios republicanos: ¿cuáles son los efectos que se derivan para las sociedades pluralistas en las que se intensifican las divergencias multiculturales, para los Estados nacionales que se unen en unidades supranacionales y para los ciudadanos de una sociedad mundial que han sido congregados sin su conocimiento en una comunidad de riesgo?

En la primera parte defiendo el contenido racional de una moral del igual respeto para cada cual y de la responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro. La desconfianza postmoderna frente a un universalismo despiadadamente asimilador y unificador malinterpreta el sentido de esta moral y elimina en el ardor de la disputa aquella estructura relacional de alteridad y diferencia que, precisamente, un universalismo bien entendido hace valer. En la *Teoría de la acción comunicativa* había ya establecido los conceptos fundamentales de tal manera que éstos configuraran una perspectiva para las condiciones de vida que hiciera saltar por los aires la falsa disyuntiva entre «comunidad» y «sociedad». A este cambio de agujas en términos de teoría social, le corresponde en la teoría moral y en la teoría del derecho un universalismo altamente sensible a la diferencia. El igual respeto de *cada cual* no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible «nosotros» de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta comunidad, concebida de modo constructivista, no es un colectivo que obligue

a uniformizados miembros a afirmar su propio modo de ser. Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno. La «inclusión del otro» indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños.

La segunda parte debe contribuir a esclarecer una controversia que resurgió nuevamente en la República Federal de Alemania a raíz del proceso de reunificación. Prosigo aquí el hilo que en su día había tomado ya en un ensayo sobre «Ciudadanía e identidad nacional».[12] Del concepto de inspiración romántica de nación como comunidad de cultura y destino enraizada étnicamente que puede reclamar una existencia estatal propia se siguen nutriendo convicciones y planteamientos problemáticos: la apelación a un pretendido derecho a la autodeterminación nacional, el rechazo simétrico del multiculturalismo y de la política de los derechos humanos, así como la desconfianza con respecto a la transmisión de los derechos de soberanía a organismos supranacionales. Los apologetas de la nación étnica desconocen que precisamente las impresionantes conquistas históricas del Estado nacional democrático y sus principios constitucionales republicanos nos pueden ilustrar acerca de cómo deberíamos manejar los actuales problemas relativos al inevitable tránsito hacia formas postnacionales de socialización.

La tercera parte se ocupa de la realización de los derechos humanos a nivel global y en el ámbito interno de los Estados. La celebración en 1995 del bicentenario del ensayo sobre *La paz perpetua* constituye el pretexto para revisar la concepción kantiana del derecho cosmopolita a la luz de nuestras experiencias históricas. Los sujetos estatales, que un día fueron soberanos, y que hace ya tiempo perdieron la presunción de inocencia en términos de derecho internacional, no pueden apelar durante más tiempo al principio de no intromisión en los asuntos internos. A la cuestión de las intervenciones humanitarias le corresponde, como una imagen reflejada, el desafío del multiculturalismo. También en este caso las minorías buscan protección frente a sus propios gobiernos. No obstante, esta discriminación adopta, en el marco de un Estado de derecho legítimo en su conjunto, la forma sutil de la dominación

12. Editado ahora en Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1992, págs. 632-660 (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, págs. 619-643).

de la mayoría mediante una cultura mayoritaria fundida con la cultura política general. Sin embargo, frente a la propuesta comunitarista de Charles Taylor reivindico que una «política del reconocimiento», que debe asegurar una coexistencia en igualdad de derechos de las diferentes subculturas y formas de vida en el interior de la misma comunidad republicana, tiene que arreglárselas sin derechos colectivos ni garantías de supervivencia.

La cuarta parte remite a los supuestos básicos de la concepción discursiva de la democracia y del Estado de derecho. Esta comprensión de la política deliberativa permite precisar, en particular, el carácter igualmente originario (*Gleichursprunglichkeit*) de la soberanía popular y de los derechos humanos.

Starnberg, enero de 1996

J.H.

I

¿CUÁN RACIONAL ES LA AUTORIDAD DEL DEBER?

1. UNA CONSIDERACIÓN GENEALÓGICA ACERCA DEL CONTENIDO COGNITIVO DE LA MORAL

I

Las proposiciones o manifestaciones morales tienen, si es que se han de poder fundamentar, un contenido cognitivo. Con objeto de clarificar lo que sea el posible contenido cognitivo de la moral tenemos que examinar a qué llamamos «fundamentar moralmente» algo. Aquí tenemos que distinguir, de un lado, el sentido *teorético* moral de la pregunta acerca de si los enunciados morales expresan en general un saber y cómo, dado el caso, se pueden fundamentar, de la cuestión fenomenológica, de otro lado, acerca de qué contenido cognitivo vinculan con sus enunciados morales quienes participan en tales conflictos. Hablo de «fundamentación moral», en primer lugar, descriptivamente con relación a la rudimentaria práctica de fundamentación que tiene su lugar en las interacciones cotidianas del mundo de la vida.

Aquí formulamos proposiciones que tienen el sentido de exigir a los demás un determinado comportamiento (es decir, plantear una obligación), de comprometernos con un cierta acción (contraer una obligación), de hacer reproches a los demás o a nosotros mismos, de reconocer errores, de presentar excusas, de ofrecer una reparación, etc. En este primer estadio los enunciados morales sirven para coordinar las acciones de diversos actores de modo vinculante. La «obligación» presupone ciertamente el reconocimiento intersubjetivo de normas morales o de prácticas comunes que fijan para una comunidad *de modo convincente* aquello a lo que están obligados los actores así como lo que han de esperar unos de otros. «De modo convincente» quiere decir que los miembros de una comunidad moral apelan a estas normas siempre que fracasa la coordinación de la acción en el primer estadio para hacerlas valer como «razones» presuntamente convincentes para reivindicaciones y tomas críticas de postura. Los enunciados morales llevan consigo un potencial de razones que se puede realizar en las discusiones morales.

Las reglas morales operan autorreferencialmente; su fuerza coordinadora de la acción se acredita en dos estadios de interacción acoplados retroactivamente entre sí. En el primer estadio, dirigen la acción social de modo inmediato en la medida que vinculan la voluntad de los actores y la orientan de un determinado modo; en el segundo estadio, regulan las tomas de postura críticas de aquéllos en caso de conflicto. Una moral no sólo dice cómo deben comportarse los miembros de la comunidad; proporciona al tiempo razones para la resolución consensual de los conflictos de acción correspondientes. Al juego del lenguaje moral pertenecen las disputas que se pueden solventar convincentemente desde el punto de vista de los interesados con ayuda de un potencial de fundamentación igualmente accesible para todos. Tomando pie en esta referencia interna a la fuerza de convicción suave que poseen las razones, los deberes morales se recomiendan, considerados sociológicamente, como alternativa a aquellas otras formas de resolución de conflictos no orientadas al entendimiento. Dicho en otras palabras, si la moral careciese de un contenido cognitivo creíble no se situaría por encima de las formas de coordinación de la acción menos costosas (como la aplicación directa de la violencia o la constricción por medio de la amenaza de sanciones o la perspectiva de recompensas).

Cuando dirigimos nuestra atención a las disputas morales, tenemos que incluir las reacciones emocionales en la clase de las expresiones morales. Ya el concepto central de obligación se refiere no sólo al contenido de los mandamientos morales, sino al carácter peculiar de la validez del deber que se refleja también en el sentimiento de estar obligado. La expresión de las tomas de postura críticas y autocríticas frente a la transgresión se manifiesta como tomas de postura en el terreno de los sentimientos: desde el punto de vista de la tercera persona como asco, indignación y desprecio; desde el punto de vista del afectado frente a una segunda persona, como sentimiento de ofensa o como resentimiento; y desde la perspectiva de la primera persona como vergüenza y culpa.[1] Ante éstos, la admiración, la lealtad, el agradecimiento, etc., representan las reacciones emotivas afirmativas. Como estos sentimientos, en lo que tienen de toma de postura, expresan juicios implícitos, les corresponden valoraciones. Juzgamos las acciones y los propósitos como «buenos» o como «malos», mientras que el vocabulario de

1. P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, Londres, 1974 (trad. cast.: *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós, 1990).

las virtudes se refiere a cualidades de las personas que actúan. También en estos sentimientos y valoraciones morales se refleja la pretensión de que los juicios morales puedan fundamentarse. Se diferencian de otros sentimientos y valoraciones porque se hallan entretejidos con obligaciones exigibles racionalmente. Entendemos estas manifestaciones no precisamente como mera expresión de sentimientos y preferencias subjetivos.

De la circunstancia de que las normas morales «son válidas» para los miembros de una comunidad, no se sigue sin más que, así consideradas, tengan un contenido cognitivo. Un observador sociológico puede describir un juego de lenguaje moral como hecho social, e incluso puede explicar por qué los integrantes de una comunidad están «convencidos» de sus reglas morales sin estar en situación de verificar la plausibilidad de estas razones e interpretaciones.[2] Un filósofo no puede darse por satisfecho con esto. Profundizará en la fenomenología de las correspondientes disputas morales para descubrir lo que hacen los integrantes de una comunidad cuando fundamentan (o creen fundamentar) algo moralmente.[3] «Descubrir» significa, desde luego, algo distinto a simplemente «comprender» expresiones. El estudio reflexivo de la práctica fundamentadora del mundo de la vida en la que nosotros mismos participamos como profanos permite traducciones reconstructivas que exigen una comprensión crítica. En esta actitud metódica el filósofo amplía la perspectiva de interesado *fijada* más allá del círculo *inmediato* de interesados.

Los resultados de estos esfuerzos se pueden examinar por medio de los enunciados desarrollados en la modernidad por la filosofía moral. Estas teorías se diferencian, desde luego, en el grado de buena voluntad hermenéutica. Según hasta qué punto acepten el saber moral empleado intuitivamente por los interesados consiguen recuperar reconstructivamente en mayor o menor medida el contenido cognitivo de nuestras intuiciones morales cotidianas.

2. Véase H.L.A. Hart ha defendido este enfoque haciendo depender la unidad de los sistemas de derechos de reglas básicas o de conocimiento que legitiman el corpus de reglas sin que sean ellas mismas susceptibles de una justificación racional. Como la gramática de un juego de lenguaje, así también la «regla de conocimiento» hecha sus raíces en una práctica que un observador sólo puede constatar como hecho mientras para los interesados presenta una obviedad cultural evidente «aceptada y supuesta como válida». H.L.A. Hart, *Der Begriff des Rechts*, Francfort, 1973, pág. 155.
3. Véase Una espléndida fenomenología de la consciencia moral se encuentra en L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Francfort, 1993, cap. 3.

El *no cognitivismo fuerte* quiere desenmascarar como ilusión el contenido cognitivo del lenguaje moral en su conjunto. Intenta mostrar que tras las manifestaciones que a los participantes se les aparecen como juicios morales y tomas de postura sólo se ocultan sentimientos, actitudes o decisiones subjetivos. Descripciones revisionistas de este tipo como el emotivismo (Stevenson), el decisionismo (Popper o el primer Hare), caracterizan también al utilitarismo que reduce a preferencias el sentido «vinculante» de las orientaciones de valor y obligaciones. A diferencia del no cognitivismo estricto, el utilitarismo sustituye, no obstante, la opaca autocomprensión moral de los interesados por un cálculo de utilidades efectuado desde la perspectiva del observador y en esa medida ofrece una fundamentación teorética para el juego del lenguaje moral.

En esta medida el utilitarismo se encuentra cercano a las formas de *no cognitivismo débil* que dan cuenta de la autocomprensión de los sujetos que *actúan* moralmente sea en relación a los sentimientos morales (como en la tradición de la filosofía moral escocesa) o con relación a la orientación de normas válidas (como en el contractualismo de cuño hobbesiano). Esta revisión pasa por alto, sin embargo, la autocomprensión de los sujetos que *juzgan* moralmente. En sus tomas de postura y juicios supuestamente fundamentados de modo objetivo deben expresarse de hecho sólo motivos racionales, ya sea sentimientos (fundamentables instrumentalmente) o constelaciones de intereses.

El *cognitivismo débil* deja también intacta la autocomprensión de los afectados en la vida cotidiana por la práctica fundamentadora de la moral en la medida que atribuye un *status* epistémico a las valoraciones «fuertes». La conciencia reflexiva de lo que es «bueno» para mí (o para nosotros) visto como un todo o lo que es «adecuado» para mí (o para nuestra) conducta de vida consciente, abre (en la estela de Aristóteles o Kierkegaard) un modo de acceso cognitivo a las orientaciones de valor. Lo que sea valioso o auténtico en cada caso en cierto modo nos coacciona y se diferencia de las meras preferencias por una cualidad vinculante, esto es, que va más allá de la subjetividad de las necesidades y preferencias. Por descontado se revisa la comprensión intuitiva de la justicia. Desde la perspectiva de la concepción del bien de cada cual la justicia cortada a la medida de las relaciones interpersonales aparece sólo como un valor junto a otros valores (aunque más pronunciado), no como patrón independiente del contexto para juicios imparciales.

El *cognitivismo fuerte* quiere dar cuenta cabal también de la pretensión de validez categórica de las obligaciones morales. Intenta reconstruir en toda su extensión el contenido cognitivo del juego de lenguaje moral. En la tradición kantiana no se trata como en el neoaristotelismo de la aclaración de una práctica de fundamentación moral que se desenvuelve *dentro* del horizonte no cuestionado de normas reconocidas, sino que se trata de la fundamentación de un punto de vista moral bajo el que dichas normas pueden juzgarse imparcialmente. Aquí la teoría de la moral fundamenta la posibilidad de la fundamentación moral en la medida en que reconstruye el punto de vista que intuitivamente aceptan los miembros mismos de las sociedades postradicionales cuando ocurre que normas básicas se han vuelto problemáticas y no pueden recurrir más que a fundamentos racionales. Pero a diferencia de las variantes empiristas del contractualismo estas razones no se conciben como motivos relativos a los actores a fin de que quede intacto el núcleo epistémico de la validez del deber.

Primero caracterizaré la situación de partida en la que el basamento religioso de validez de la moral se desvaloriza (II). Éste es el trasfondo de un cuestionamiento genealógico en el que voy a examinar sucesivamente las dos variantes del empirismo clásico (III), dos interesantes ensayos de renovación del programa explicativo del empirismo (IV-V) y las dos tradiciones que se remontan a Aristóteles (VI) y Kant (VII). Ello servirá para la preparación de las dos preguntas sistemáticas acerca de qué intuiciones morales pueden reconstruirse racionalmente (VIII) y de si se puede fundamentar el propio punto de vista teórico-discursivo desplegado (IX).

II

Los intentos de explicar el «punto de vista moral» recuerdan que los mandamientos morales, tras el colapso de una imagen del mundo «católica», vinculante para todos, y con el paso a una sociedad pluralista por lo que hace a las concepciones del mundo, ya no se pueden justificar públicamente desde la perspectiva trascendente de Dios. Desde este punto de vista situado más allá del mundo éste se deja objetivar como un todo. El «punto de vista moral» debe reconstruir esta perspectiva intramundanamente, esto es, debe captarla dentro de los límites de nuestro mundo intersubjetivamente compartido sin pagar por ello con la posibilidad del distan-

ciamiento del mundo como un todo —y con ello la universalidad de la mirada que abarca el mundo—. Con este cambio de perspectiva a una «trascendencia desde dentro»[4] se plantea, sin embargo, la pregunta de si desde la libertad subjetiva y la razón práctica de los seres humanos que han abandonado a Dios se puede fundamentar la fuerza vinculante de las normas y los valores —y, en su caso, cómo cambia entonces la peculiar autoridad del deber—. En las sociedades occidentales profanas, las intuiciones morales cotidianas presentan todavía el cuño de la sustancia normativa de las tradiciones religiosas en cierta medida decapitadas y declaradas por el derecho como asunto privado, en particular de los contenidos de la moral judía de la justicia del Antiguo Testamento y de la ética cristiana del amor del Nuevo Testamento. Dichos contenidos se enriquecen y amplían a través de procesos de socialización, aunque a menudo de modo implícito y bajo otro nombre. Una filosofía moral que se comprende a sí misma como reconstrucción de la conciencia moral cotidiana tiene ante sí el desafío de examinar qué se puede justificar racionalmente de esta sustancia.

Las doctrinas proféticas transmitidas por la Biblia habían proporcionado interpretaciones y razones que prestaron fuerza pública de convicción a las normas morales; habían explicado por qué los mandamientos de Dios no son órdenes ciegas, sino que pueden plantear una pretensión de validez en sentido cognitivo. Supongamos por un momento que para la moral como tal, en condiciones modernas de vida, tampoco hay un equivalente funcional que pueda sustituir el juego de lenguaje moral por un mero control de la conducta —percibido como tal—. Entonces el sentido de validez cognitivo probado fenomenológicamente de los juicios morales y las tomas de postura nos plantea la pregunta de si la fuerza de convicción de los valores y normas aceptados es algo como una apariencia trascendental o de si también puede justificarse en condiciones posmetafísicas. La filosofía moral misma no tiene que aportar las razones e interpretaciones que hacen su aparición en las sociedades secularizadas en lugar de las devaluadas razones e interpretaciones religiosas —aunque en cualquier caso *públicas*—; pero tendría que señalar el tipo de razones e interpretaciones que pueden asegurar al juego de lenguaje moral una fuerza de convicción suficiente sin un apoyo en la religión. A la vista de este planteamiento genealógico quisiera (1) recordar el basamento de validez monoteístico de nuestros mandamientos morales y (2) determinar más de cerca el desafío de la situación de partida moderna.

4. J. Habermas, «Transzendez von innen, Transzendenz ins Diesseits», en *Texte und Kontexte*, Francfort, 1991, págs. 127-156 (trad. cast.: «Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá», en *Textos y contextos*, en L. Hauser, E. Nordhofen (comp.), *Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen*, Friburgo, 1994, págs. 78-96.

(1) La Biblia atribuye los mandamientos morales a la palabra revelada de Dios. Dichos mandamientos tienen que ser obedecidos incondicionalmente porque están apoyados por la autoridad de un Dios todopoderoso. En este sentido la validez del deber estaría investida de la cualidad de un «imperativo» [*Müssens*] en el que se refleja el poder sin límites de un soberano. Dios puede forzar el respeto. Esta interpretación voluntarista no concede, sin embargo, ningún sentido cognitivo a la validez de las normas. Éstas presentan dicho sentido sólo si los mandamientos morales se interpretan como manifestaciones de la voluntad de un Dios al tiempo *omnisciente* y absolutamente *justo y bondadoso*. Los mandamientos no surgen del arbitrio de un todopoderoso, sino que son manifestaciones de la voluntad de un Dios que es tanto creador como justo y bondadoso redentor. De ambas dimensiones, del orden de la creación y de la historia de la salvación, se pueden obtener razones ontoteológicas y soteriológicas para el reconocimiento de la dignidad de los mandamientos divinos.

La justificación ontoteológica apela a una constitución del mundo que se debe a la sabia legislación del Dios creador. Dicha constitución concede a los seres humanos y a la comunidad humana un *status* destacado en el conjunto de la creación y, con ello, su «destino». Con la metafísica de la creación aparece aquella conceptualidad iusnaturalista de las éticas fundamentadas cosmológicamente conocidas también por las cosmovisiones impersonales de las religiones asiáticas y por la filosofía griega. Lo que las cosas son *según su esencia* tiene un contenido teleológico. También el hombre es parte de tal orden esencial; de éste puede deducirse quién es y debe ser. El contenido racional de las leyes morales experimenta de este modo una acreditación ontológica a partir de la constitución racional del ente como un todo.

Por otro lado, la justificación soteriológica de los mandamientos morales apela a la justicia y la bondad de un Dios redentor que al final de los tiempos realiza su promesa de salvación, una promesa concedida con la condición de que se produzca un cambio de vida determinado moralmente o por la fidelidad a la ley. Dios

es juez y redentor en una persona. A la luz de sus mandamientos juzga la conducta de vida de cada persona conforme a sus méritos. Su justicia garantiza un juicio proporcionado a la historia vital singular de cada individuo, en tanto que su bondad tiene en cuenta al tiempo la falibilidad del espíritu humano y la pecaminosidad de la naturaleza humana. Los mandamientos morales obtienen su sentido racional por ambas cosas: tanto porque indican el camino de la salvación personal como porque son aplicados imparcialmente.

Hablar de «mandamientos» morales es ciertamente equívoco en tanto que el camino de la salvación no esté trazado por un sistema de reglas, sino por un modo de vida autorizado por la divinidad y recomendado para ser imitado. Éste es, por ejemplo, el sentido de la Imitación de Cristo. También otras religiones universales, e incluso la filosofía con su ideal del sabio y de la vida contemplativa, concentran la sustancia moral de sus doctrinas en formas de vida ejemplar. Esto significa que en las interpretaciones metafísico-religiosas del mundo lo *justo* se halla entrelazado todavía con determinadas concepciones de la *vida buena*. Cómo debemos comportarnos en las relaciones interpersonales frente a los demás se deduce de un modelo ejemplar de conducta de vida.

Por lo demás la referencia a un Dios que en el día del Juicio Final entra en escena *in persona* sentado en su sillón de juez para decidir sobre el destino individual de cada cual permite establecer una importante diferencia entre dos aspectos de la moral. Cada persona tiene una doble relación comunicativa con Dios: como miembro de la comunidad de creyentes que ha establecido una alianza con Dios, y como individuo singularizado por una historia vital que no puede ser sustituido por nadie ante el rostro de Dios. Esta estructura comunicativa conforma —por la mediación de Dios— la relación moral con el prójimo desde el punto de vista de la *solidaridad* y de la *justicia* (entendida ahora en un sentido más estrecho). Como miembro de la comunidad universal de creyentes estoy unido solidariamente a los demás como hermano, como «uno de los nuestros»; como individuo insustituible debo a los demás respeto simétrico, como «una de todas» las personas que como individuos no intercambiables esperan un tratamiento justo. La «solidaridad» fundada en la pertenencia recuerda el vínculo social que nos une a todos: uno responde por el otro. El implacable igualitarismo de la justicia exige, por el contrario, sensibilidad para la diferencia que separa a un individuo de otro: cada cual exige del otro ser respetado en su alteridad.[5] La tradición judeo-cristiana considera la solidaridad y la justicia como dos aspectos de la misma cosa: permiten ver la misma estructura comunicativa desde dos distintas caras.

(2) Con el paso al pluralismo cosmovisivo en las sociedades modernas se desmorona la religión y el *ethos* en ella enraizado como basamento de validez *público* de la moral compartida por todos. La validez de las normas morales *universalmente vinculantes* ya no se puede explicar en ningún caso con razones e interpretaciones que presuponen la existencia y el papel de un Dios creador y redentor trascendente. Con ello se hunde, por una parte, la acreditación ontoteológica de las leyes morales objetivamente racionales, y, por otro lado, la vinculación soteriológica de su aplicación justa con los bienes de una salvación objetivamente deseable. La devaluación de los conceptos metafísicos fundamentales (y de la correspondiente *categoría* de las explicaciones) irá en adelante unida al desplazamiento de la autoridad epistémica que pasa de las doctrinas religiosas a las modernas ciencias experimentales. Con los conceptos esenciales de la metafísica se disuelve el nexo interno entre los enunciados asertóricos y los enunciados expresivos, evaluativos y normativos que se corresponden con aquéllos. Lo que sea «objetivamente racional» se puede fundamentar mientras lo justo y lo bueno se encuentran fundidos en el ente impregnado normativamente; lo que sea «objetivamente deseable» sólo es fundamentable mientras la teleología de la historia de la salvación garantiza la más completa justicia a la realización de aquel estado que aporta a un tiempo un bien concreto en sí.

En estas circunstancias la filosofía moral está obligada a un «nivel de fundamentación posmetafísico». Ello significa, en primer lugar, que con respecto al método ha fallado el punto de vista de Dios, con respecto al contenido ha fallado el recurso al orden de la creación y a la historia de la salvación, y con respecto a la estrategia teórica ha fallado el recurso a aquellos conceptos esenciales que inadvertidamente escapan a la diferenciación lógica entre los distintos tipos ilocucionarios de emisiones.[6] La filosofía moral tie-

5. Acerca de la «solidaridad» y la «justicia» véase J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfort, 1991, págs. 15 y sigs. y 69 y sigs. L. Wingert, *op. cit.*, 179 y sigs. propone otra concepción.

6. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, 1988 (trad. cast.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990).

ne que justificar el sentido de validez cognitivo de los juicios y tomas de postura morales sin estas armas.

Hay cuatro reacciones a esta situación de partida que me parecen, no obstante, tan implausibles que no me referiré ulteriormente a ellas:

—El realismo moral pretende restaurar la justificación ontológica de las normas y los valores con medios posmetafísicos. Defiende un acceso cognitivo a algo en el mundo que posee la singular energía de orientar nuestros deseos y vincular nuestra voluntad. Puesto que esta fuente de lo normativo ya no puede explicarse a partir de la constitución del mundo como un todo, el problema se desplaza al campo de la epistemología: para los juicios de valor asimilados a los enunciados fácticos tiene que postularse un fundamento empírico análogo a la percepción, una aprehensión intuitiva o una contemplación de valores.[7]

7. Para una crítica véase J.L. Mackie, *Ethics*, Nueva York, 1977, págs. 38 y sigs. La situación actual de la argumentación realista ha cambiado. La más refinada versión de una ética de los valores en conexión con Platón y Aristóteles e introducida desde la crítica del conocimiento pero fundamentada desde la filosofía de la naturaleza es la desarrollada por J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., 1994, pág. 82: «*The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them. We are alerted to these demands by acquiring appropiate conceptual capacities. When a decent upbringing initiates us into the relevant wqay of thinking, our eyes are opened to this tract of the space of raesons*» [«Lo ético es un dominio de requerimientos racionales que están ahí en cada caso, tanto si respondemos a ellos como si no. Somos receptivos a etas demandas mediante la adquisición de capacidades conceptuales apropiadas. Cuando una educación decente nos inicia en el modo de pensar relevante, nuestros ojos están abiertos a este tramo del espacio de las razones»]. El paso al idealismo objetivo lo consuma McDowell con el supuesto de un proceso de aprendizaje fundado orgánicamente a cuya luz da la razón práctica aparece como una disposición natural que puede pretender validez objetiva: «*Our* Bildung *actualizes some of the potentialities we are born with; we do not have to suppose it introduces a non-animal ingredient into our constitution. And althought the structure of the space of reasons cannot be reconstruted out of facts about our involvement in the "realm of law", it can be the framework within which meaning comes into view only because our eyes can be opened to it by* Bildung, *wich is an element in the normal coming to naturity of the kind of animals we are. Meaning is not a mysterious gift from outside nature*» (88) [«Nuestra *Bildung* (formación) actualiza algunas de las potencialidades con las que hemos nacido; no tenemos porqué suponer que ello introduce un ingrediente no animal en nuestra constitución. Y aunque la estructura del espacio de razones no pueda reconstruirse a partir de hechos acerca de nuestra implicación en el "reino de la ley", puede ser el marco en cuyo seno el significado se hace visible sólo porque nuestros ojos se pueden abrir a él por medio de la *Bildung*, que es un elemento en el normal desarrollo hacia la madurez del tipo de animales que somos. El significado no es un misterioso regalo proveniente de fuera de la naturaleza»]. McDowell no desmiente en modo alguno la pretensión metafísica de esta concepción que aquí no puedo discutir en detalle: «*The position is a naturalism of seconde nature, and I suggested that we4 can equally see it as a naturalized platonism. The idea is that the dictates of reason are there anyway, whether or not one's eyes are opened to them; that is what happens in a proper upbringing*» (91) [«Esta posición es un naturalismo de segunda naturaleza, y sugiero que podemos considerarla igualmente como un platonismo naturalizado. La idea es que los dictados de la razón están ahí en cualquier caso, tato si los ojos de uno están abiertos a ellos como si no; lo primero es lo que ocurre en una educación apropiada»].

—El utilitarismo ofrece ciertamente un principio de fundamentación de los juicios morales; pero la orientación por la utilidad total esperada de los modos de acción no permite en absoluto una reconstrucción adecuada del sentido de la normatividad. El utilitarismo fracasa en particular con relación al sentido individualista de una moral del igual respeto para todos.

—El escepticismo fundamentado en un plano metaético conduce, como se ha mencionado, a descripciones revisionistas del juego de lenguaje moral que pierden el contacto con la autocomprensión de los interesados. No pueden explicar lo que quieren explicar: prácticas morales cotidianas que quebrarían si los participantes negaran todo contenido cognitivo a sus disputas morales.[8]

—El funcionalismo moral no es tradicionalista en el sentido propio de este tèrmino cuando vuelve a formas de fundamentación premodernas. Conjura la autoridad de tambaleantes tradiciones religiosas por causa de sus consecuencias ventajosas, estabilizadoras de la conciencia moral. Pero una justificación funcional semejante, efectuada desde la perspectiva del observador, no puede sustituir la autoridad de aquellas razones que han convencido a los creyentes; al tratar la autoridad epistémica de la fe *ya solamente* como un *factum* social, destruye involuntariamente el contenido cognitivo de la moral fundada en la religión.[9]

III

Las doctrinas religiosas de la creación y la historia de la salvación habían proporcionado razones epistémicas acerca de por qué

8. Véase H. Lenk, «*Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?*», en M. Riedel (comp.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, Friburgo, 1974, págs. 405-422.

9. Véase E. Tugendhat, *Volesungen über Ethik*, Francfort, 1993, págs. 199 y sigs. (trad. cast.: *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997).

los mandamientos divinos no emanan de una autoridad ciega, sino que son racionales o «verdaderos». Cuando la razón se aparta de la objetividad de la naturaleza o de la historia de la salvación en el espíritu de los sujetos que actúan y juzgan, las razones «objetivamente racionales» para la actuación y el juicio morales tienen que ser sustituidas por razones «subjetivamente racionales».[10] Tras la devaluación de las bases religiosas de validez, el contenido cognitivo del juego de lenguaje moral sólo puede reconstruirse con referencia a la voluntad y razón de sus participantes. «Voluntad» y «razón» son entonces los conceptos básicos de las teorías de la moral que se plantean dicha tarea. El empirismo concibe la razón práctica como la facultad de determinar el arbitrio mediante máximas de la sagacidad, mientras que el aristotelismo y el kantismo no sólo tienen en cuenta los motivos racionales, sino la autovinculación de la voluntad motivada por el *juicio* (*Einsicht*).

El empirismo concibe la razón práctica como razón instrumental. Para un actor es racional actuar de un determinado modo y no de otro cuando el resultado de la acción (esperado) está entre sus intereses, le satisface o es agradable para él. Dichas razones cuentan en una situación concreta para un actor determinado que tiene determinadas preferencias y persigue determinados fines. Llamamos a estas razones «pragmáticas» o preferenciales porque motivan la acción y no apoyan, como las razones epistémicas, juicios u opiniones. Constituyen motivos racionales para acciones, no para convicciones. «Afectan» el arbitrio sólo en la medida que el sujeto de la acción *hace suya* la correspondiente regla de acción. Por ello, por la premeditación, se distingue de toda acción motivada espontáneamente. También un «propósito» es una disposición; pero éste se produce, a diferencia de la «inclinación», sólo por el libre arbitrio, esto es, porque el actor adopta una regla de acción. El actor actúa racionalmente cuando actúa a partir de *razones*, y sabe por qué sigue una máxima de acción. El empirismo contempla sólo las razones pragmáticas, es decir, el caso de que un actor vincula su arbitrio mediante la razón instrumental a «reglas de la habilidad» o «consejos de la sagacidad» (como dice Kant). Con ello obedece el principio de la racionalidad instrumental: «Quien quiere el fin, quiere también (en la medida que la razón influye decisivamente en sus acciones) el medio indispensable para alcanzarlo, si está en su poder» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, BA 45).

10. Acerca de la contraposición entre razón objetiva y razón subjetiva, véase M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Francfort, 1967 (trad. cast.: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969); H. Schnädelbach, artículo «Vernunft: en E. Martens, H. Schnädelbach (comps.), *Philosophie*, Hamburgo, 1985, págs, 77-115.

Los dos enfoques clásicos del empirismo reconstruyen sobre esta base el núcleo racional de la moral. La filosofía moral escocesa se centra en los sentimientos morales y entiende por moral lo que funda la cohesión solidaria de una comunidad (a). El contractualismo se plantea igualmente por referencia a los intereses y entiende por moral lo que asegura la justicia de un trato social normativamente regulado (b). Ambas teorías chocan al final con la misma dificultad: no pueden explicar sólo mediante motivos instrumentales el carácter vinculante de las obligaciones morales, que va más allá de la fuerza vinculante de la sagacidad.

(a) Las tomas de postura morales expresan sentimientos de aprobación y desaprobación. Hume las entendía como los típicos impulsos de un tercero que juzga, desde una distancia benevolente a las personas que actúan. Una coincidencia en el juicio moral de un carácter significa una convergencia de sentimientos. Aun cuando aprobación y desaprobación expresan simpatía y rechazo, es decir, que son de naturaleza emocional, para un observador es racional reaccionar de este modo. Pues estimamos a una persona como virtuosa si se muestra útil y agradable (*useful and agreeable*) para con nosotros y nuestros amigos. Esta manifestación de simpatía llena por otra parte a la persona virtuosa de orgullo y satisfacción, mientras que la censura irrita al reprendido, esto es, provoca en él pena. Por consiguiente, también para la conducta altruista existen razones pragmáticas: la benevolencia aprobada por los demás produce ella misma satisfacción para personas útiles y agradables. Sobre la base de estas actitudes emocionales puede edificarse la fuerza de integración social de una confianza recíproca.

Desde luego, estas razones pragmáticas para las tomas de postura y las acciones morales resultan iluminadoras sólo en la medida que estemos pensando en relaciones interpersonales en pequeñas comunidades solidarias como la familia o el vecindario. Las sociedades complejas no pueden mantenerse unidas solamente por medio de sentimientos que como la simpatía y la confianza se dirigen a una esfera de cercanía. El comportamiento moral ante extraños exige virtudes «artificiales», ante todo la disposición a la justicia. Ante las cadenas abstractas de acción, a los miembros de los grupos primarios de relación se les escapa del campo de visión la

reciprocidad entre prestaciones y recompensas —y con ello las razones pragmáticas para la benevolencia—. Los sentimientos de obligación que salvan la distancia entre extraños no son «racionales para mí» al modo de la lealtad frente a los parientes de cuya reciprocidad me puedo fiar. En la medida que la solidaridad es el envés de la justicia, nada se puede objetar al intento de explicar la *génesis* de los deberes morales a partir de la ampliación de las lealtades de los grupos primarios a grupos cada vez más extensos (o por la transformación de la confianza personal en una «confianza sistémica»).[11] Pero una teoría normativa no se acredita en las cuestiones de la psicología moral, sino que tiene que explicar la prioridad normativa de los deberes. En caso de conflicto entre una unión de sentimientos benevolentes, de un lado, y un mandamiento abstracto de la justicia, de otro, debe explicar por qué para los parientes debe ser racional que en aras de la solidaridad con extraños *subordinen* su lealtad para con aquellos por quienes sienten una confianza de persona a persona. Pero los sentimientos constituyen obviamente una base demasiado estrecha para la solidaridad entre los miembros de una entidad moral que se ha convertido en una comunidad confusa e inabarcable.[12]

(b) El contractualismo oscurece de entrada el aspecto de la solidaridad porque remite inmediatamente la pregunta por la fundamentación de un sistema de justicia a los intereses del individuo —y con ello cambia la moral de los deberes por los derechos—. La

11. A.C. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge, Mass., 1994, págs. 184 y sigs. En lugar de la simpatía, Baier se basa en el fenómeno de la confianza infantil: «*Trust... is letting other persons... take care of something the truster cares about, where such "caring for" involves some exercise of discretionary powers*» (105) [«Confianza... es dejar a otras personas... al cuidado de algo que inspira aprecio en la persona que lo confía y donde dicho "cuidar" implica algún ejercicio de facultades dis recionales»]. Esto tiene la ventaja de que el respeto moral puede ser descrito con fidelidad fenoménica como una compensación e la dependencia y la vulnerabilidad rica en facetas; pero tiene al mismo tiempo la desventaja de que con el traslado del modelo desarrollado de las relaciones asimétricas padres-hijos a las relaciones simétricas entre adultos aparece el problema de la dignidad de la confianza y del mal uso de ésta (véase capítulos 6, 7 y 8).

12. El problema de la vinculación emocional con extraños tampoco se puede resolver con el cambio de la simpatía o la confianza por la compasión. Aun cuando nuestra capacidad de sentir con aquellas criaturas capaces de sufrir va mucho más allá, sin duda, que los sentimientos positivos frente a las personas útiles, agradables y dignas de confianza, la compasión no constituye una base suficiente para fundamentar el igual respeto frente a los otros *también y justamente en su alteridad al margen de lo que podamos sentir*.

figura jurídica del derecho subjetivo a espacios legalmente garantizados para la persecución irrestricta de los intereses de cada cual sale al encuentro de una estrategia de fundamentación que opera con razones pragmáticas y que plantea la cuestión de si es racional para el individuo subordinar su voluntad a un sistema de reglas. Además se apropia de la figura *universalizada* del contrato proveniente del derecho privado, figura que fundamenta simétricamente dichos derechos para la construcción de un orden pacificador sobre un convenio libre. Semejante orden es justo o, en sentido moral, bueno, cuando satisface por igual los intereses de sus miembros. El contrato social surge de la idea de que cualquier aspirante ha de tener un motivo racional para hacerse miembro y someterse a las correspondientes normas y procedimientos. El contenido cognitivo de dichas normas y procedimientos, aquello que hace que el orden sea un orden moral o justo, descansa en el asentimiento agregado de todos los miembros individuales. De modo más preciso, como se explica a partir de la racionalidad de la ponderación de los bienes que realiza cada uno de ellos desde la perspectiva de sus propios intereses.

Este planteamiento tropieza con dos objeciones. En primer lugar, hacer equivalentes las cuestiones morales y las cuestiones de justicia política de una asociación jurídica de individuos[13] tiene la desventaja de que sobre esta base no se puede fundamentar un respeto equitativo a todos, es decir, una moral universalista. Aceptar obligaciones recíprocas resulta racional sólo para aquellos que tienen interés en una interacción recíproca sometida a reglas. Así puede extenderse el círculo de contratantes sólo a aquellas personas de quienes cabe esperar contraprestaciones porque quieren o tienen que cooperar. En segundo lugar, el hobbesianismo lucha en vano con el conocido problema del *free rider*, aprovechado o gorrón que acepta la práctica común sólo con la reserva de poder saltarse las normas acordadas en las ocasiones favorables. En la figura del *free rider* se evidencia que un acuerdo entre interesados *per se* no puede fundamentar *deberes*.

Este problema ha llevado a una interesante conexión entre las dos estrategias explicativas empiristas. La reserva interior frente a normas reconocidas se hace imposible tan pronto como las faltas contra las normas ya no son castigadas por medios impuestos ex-

13. Véase Mackie (1977); también del mismo «*Can be a right-based Moral Theory?*», en Waldron (comp.), *Theories of Right*, Oxford, 1984, págs. 168-181.

teriormente, sino mediante sanciones *interiorizadas*, es decir, mediante los sentimientos de vergüenza o culpa.[14] Este intento de explicación, sin embargo, fracasa *prima facie* ante la dificultad de explicar en términos de racionalidad instrumental los sentimientos de autocastigo. No puede haber ningún motivo racional semejante para «tener que querer»[15] esta suerte de sanciones interiorizadas. Bastan razones conceptuales para ver que no puede ser «racional para mí» tomarse en serio una mala conciencia sin cuestionarla ulteriormente y, al mismo tiempo, convertirla en objeto de una reflexión práctica, esto es, de hecho cuestionarla. En la medida que actuamos moralmente, lo hacemos porque consideramos algo como justo o bueno, no porque deseemos evitar las sanciones internas. Calificamos como «interiorizadas» precisamente aquellas sanciones que hemos hecho nuestras. El hacer propias por sí solo no se puede explicar en términos de la racionalidad instrumental, en cualquier caso no desde la perspectiva del afectado: para él no es ya racional lo que sea funcional para la regulación de la comunidad en su conjunto.[16]

Partiendo de los sentimientos morales de simpatía y rechazo no hay ningún camino real que conduzca a la fundamentación racional-instrumental de los deberes, al igual que tampoco hay camino alguno que lleve de regreso desde la fundamentación contractualista de un orden normativo a los sentimientos de desaprobación interiorizada. Los sentimientos morales expresan tomas de postura que implican juicios morales; y sobre la validez de los juicios morales discutimos en caso de conflicto no sólo con razones pragmáticas o preferencias. El empirismo clásico no hace justicia a este fenómeno porque excluye las razones epistémicas. En última instancia no puede explicar a partir de preferencias la fuerza de obligación que tienen las normas morales.

IV

Frente a esta situación de confusión reaccionan dos nuevas tentativas que se reafirman en los presupuestos empiristas pero a un

14. Véase E. Tungendhat, «*Zum Begriff und zur Begründung von Moral*», en sus *Philosphische Aufsätze*, Francfort, 1992, págs. 315-333.
15. E, Tugendhat (1993), 75.
16. Véase J. Elster, *The Cement of Society*, Cambridge, 1989, cap. 3 (trad. cast.: *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1991).

tiempo pretender hacer justicia a la fenomenología de las normas de obligación. Allan Gibbard sigue más bien la línea expresivista de explicación de la convivencia solidaria, y Ernst Tugendhat la línea contractualista de reconstrucción de una convivencia justa. Pero ambos parten de la misma intuición. Toda moral resuelve, visto desde un punto de vista funcional, problemas de coordinación de la acción entre seres que interactúan socialmente. La conciencia moral es expresión de las exigencias legítimas que los miembros cooperativos de un grupo social pueden dirigirse unos a otros. Los sentimientos morales regulan el cumplimiento de las normas básicas. Vergüenza y culpa distinguen a una primera persona que, como Tugendhat dice, ha fracasado como «miembro cooperativo» o como «buen socio en la sociedad».[17] Gibbard sostiene acerca de estos sentimientos: «*(they are) tied to poor cooperative will —to a special way a social being can fail to be a good candidate for inclusión in cooperative schemes—*» [«(están) relacionados con una voluntad cooperativa pobre —con un modo especial en que un ser social puede fracasar en ser un buen candidato para la inclusión en esquemas cooperativos—»].[18] Ambos autores quieren demostrar la racionalidad de la génesis o de la elección de la moral, pero también la de una moral racional (*Vernunftmoral*) universalista. Mientras Tugendhat se aferra a la perspectiva subjetiva de los interesados, Gibbard emprende el camino objetivante de una explicación funcional.

A diferencia de Kant, quien entendía las normas sólo como máximas de acción, Gibbard emplea el concepto de norma para toda suerte de estándares que dicen por qué es racional para nosotros tener una opinión, manifestar un sentimiento o actuar de un determinado modo. Tener determinadas opiniones puede ser del mismo modo para mí racional que manifestar ciertos sentimientos o llevar a cabo objetivos de acción. Que algo sea «racional para mí» significa que he hecho mías normas a cuya luz tiene «pleno sentido» o está «indicado», es «plausible» o simplemente es «lo mejor» creer, sentir o hacer algo. Gibbard califica entonces como morales las normas que fijan para una comunidad la clase de acciones que requieren desaprobación espontánea. Las normas morales determinan en qué casos es racional para los integrantes de la comunidad avergonzarse, sentirse culpable o indignarse por el comportamien-

17. Tugendhat (1993), págs. 29 y 91.
18. A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard U.P., 1992, pág. 296.

to de otros. El uso inclusivo del concepto de norma excluye que Gibbard, como Kant, pueda basar la racionalidad de la acción (según el mencionado principio de racionalidad instrumental) en razones por las cuales el actor vincule su voluntad a esta o aquella máxima. Pero cuando *todos* los motivos racionales remiten a estándares que ya sirven de base, no se puede entonces preguntar por qué ha sido racional interiorizar tales estándares. La circunstancia de que alguien tenga algo por racional *expresa meramente* que los estándares que autorizan ese juicio son *sus* estándares. Por tanto, Gibbard entiende la expresión de juicios de racionalidad, tanto si son de tipo moral como si no, como actos de habla expresivos. Éstos no pueden ser verdaderos o falsos, sino sólo veraces o insinceros. También el carácter vinculante relativo al actor de las reglas morales se acredita únicamente mediante un estado mental de expresión auténtica.[19]

Tras esta explicación «expresivista» de la normatividad, Gibbard hace dos jugadas. Primero da una explicación evolutiva de las normas morales en general desde la perspectiva del observador e intenta, después, recobrar el «valor» biológico de la moral desde la perspectiva del participante, es decir, desde el lenguaje teórico traducir una «biología de la coordinación de la acción» al lenguaje de las reflexiones prácticas.

La explicación neodarwinista propuesta sostiene que los sentimientos morales como la vergüenza o la culpa se han formado como reguladores efectivos de la coordinación en el curso de la evolución de la especie humana. La normatividad misma de las reglas que hace que tener dichos sentimientos aparezca como algo racional para los miembros de grupos cooperativos, esto es, desaprobar el comportamiento desviado respecto a las normas y ofrecer o esperar las correspondientes excusas como reparación por una coordinación fracasada de la acción, no posee para los interesados ninguna racionalidad reconocible. Pero para un observador la autoridad que se *manifiesta* en los juicios racionales de los interesados se *explica* por el «valor reproductivo» de las normas interiorizadas y los correspondientes sentimientos. Que son ventajosos desde el punto de vista evolutivo debe expresarse en el hecho de su carácter convincente desde el punto de vista subjetivo. La tarea propia de la filosofía consiste entonces en establecer una conexión plausible entre lo que para el observador es *funcional* y lo que los

19. Gibbard (1992), pág. 84.

interesados tienen por *racional*. Este problema se hace actual a más tardar cuando los actores ya no confían en las normas interiorizadas, sino que disputan abiertamente acerca de qué normas deberían aceptar como válidas.

En cualquier caso el lenguaje funciona como el medio más importante para la coordinación de la acción. Los juicios y tomas de postura morales que se apoyan en normas interiorizadas se expresan en un lenguaje cargado de emociones. Pero cuando el consenso normativo de fondo se desmorona y tienen que elaborarse nuevas normas se precisa *otra* forma de coordinación. Los interesados tienen entonces que confiar en la fuerza orientadora de los «discursos normativos»: «*I shall call this influence* normative governance. *It is in this governance of action, belief and emotion that we might find a place for phänomena that constitute acceptance of norms as opposed to merely internalizing them. When we work out at a distance, in community, what to do or think or feel in a situation we are discussing, we come to accept norms for the situation*» [«Llamaré a esta influencia *dirección normativa*. Es en la dirección de la acción, la creencia y la emoción que podemos encontrar un lugar para los fenómenos que constituyen la aceptación de normas como algo opuesto a la mera interiorización de las mismas. Cuando establecemos una distancia, en comunidad, con lo que hacer, pensar o sentir en una situación que estamos discutiendo, aceptamos normas para la situación»].[20]

Desde luego, no está del todo claro en qué puede apoyarse la esperada «dirección normativa» de tales discursos. Buenas razones no pueden ser, pues éstas toman prestada su fuerza racional motivadora de estándares interiorizados que han perdido su autoridad según se presupone —si no, no habría surgido la necesidad de entendimiento discursivo—. Lo que los participantes tienen que convertir en objeto de la discusión no puede servirles al mismo tiempo de medida en la discusión. Gibbard no puede conceptuar el entendimiento discursivo sobre normas morales según el modelo de la búsqueda cooperativa de la verdad, sino como proceso de *influencia* retórica recíproca.

Alguien que hace una propuesta y persigue la aceptación de una norma digna de ser reconocida desde su punto de vista no puede hacer otra cosa que llevar a expresión de modo auténtico el estado subjetivo en el que él mismo *percibe* la norma como obligatoria.

20. Gibbard (1992), págs. 72 y sig.

Cuando lo consigue de modo auténtico puede «contagiar» a sus compañeros de discusión, esto es, inducir en ellos un estado emocional parecido. De este modo, en los discursos normativos se sustituye el convencimiento mutuo por algo así como una coincidencia unánime. Resulta interesante que para esta clase de influencia retórica las condiciones comunicativas públicas, igualitarias y no constrictivas del diálogo socrático deban ser las más favorables. Las «limitaciones de la conversación» que subyacen a este diálogo son de naturaleza pragmática (con la excepción de la exigida coherencia de las aportaciones).[21] Deben impedir la exclusión, esto es, la exclusión arbitraria de interesados, así como el privilegiar hablantes y temas, esto es, el trato desigual; deben también desactivar la represión, la manipulación y la posibilidad de influir por medios no retóricos. Estas condiciones de la comunicación se parecen milimétricamente a los presupuestos pragmáticos de la búsqueda cooperativa de la verdad.[22] Así, no es ningún milagro que las normas que suscitan aprobación en estas circunstancias desemboquen al final en una moral de la igual responsabilidad solidaria para con todos. Puesto que el proceso discursivo no está concebido según el patrón de la movilización de las mejores razones, sino el de la fuerza de contagio de las expresiones que causan mayor impresión, no se puede hablar de «fundamentación».

Gibbard tiene que explicar, por consiguiente, por qué en excelentes condiciones pragmáticas de comunicación deberían suscitar aprobación aquellas normas que resultan las mejores desde el punto de vista funcional de su elevado y objetivo «valor de supervivencia» para la especie: «*In normative discussion we are influenced by each other, but not only by each other. Mutual influence nudges us towards consensus, if all goes well,* but not toward any consensus whatsoever. *Evolutionary considerations suggest this: consensus may promote biological fitness,* but only the consensus of the right

21. Gibbard (1992) pág. 193: «*A speaker treats what he is saying as an objective matter5 of rationality if he can demand its acceptance by everybody. More precisely, the test is this: could he coherently make his demands, revealing their grounds, and still not browbeat his audience? What makes for browbeating in this test is a question of conversational inhibitions and embarassments*» [«Un hablante trata lo que está diciendo como un asunto objetivo de racionalidad si puede pedir su aceptación a todos. De modo más preciso, la prueba es la siguiente: ¿puede hacer coherentemente sus peticiones, revelar sus fundamentos y, sin embargo, no intimidar a su audiencia? Lo que sea intimidatorio en este test es un asunto de inhibiciones y dificultades conversacionales»].

22. Gibbard (1992), pág. 195, nota 2, remite a la teoría discursiva.

kind. *The consensus must be mutually fitness-enhancing, and so to move toward it we must be responsive to things that promote our biological fitness*» [«En la discusión normativa los demás nos influyen, pero no sólo los demás. La influencia mutua nos empuja hacia el consenso, si todo va bien, *pero no hacia un consenso cualquiera.* Las consideraciones evolutivas sugieren lo siguiente: el consenso puede promover la idoneidad biológica, *pero sólo el consenso de tipo correcto.* El consenso tiene que mejorar la idoneidad, y así para movernos hacia él tenemos que responder a las cosas que promocionan nuestra idoneidad biológica»].[23] Gibbard reconoce el problema de que los resultados logrados desde la perspectiva de la investigación objetiva tiene que conciliarse con los resultados de los que se convencen los participantes en el discurso desde su perspectiva racional. Pero uno busca en vano una explicación. No nos enteramos de por qué las improbables condiciones comunicativas del discurso normativo son «selectivas» en el mismo sentido y deben conducir como los mecanismos de la evolución al mismo resultado, es decir, a un incremento de las probabilidades de supervivencia colectiva.[24]

V

Ernst Tugendhat evita el problemático rodeo por una explicación funcionalista de la moral. Primero describe cómo funcionan los sistemas de reglas morales *en general* y qué motivos podemos tener *después de todo* para ser morales (a), para preguntar después *qué* clase de moral deberíamos elegir racionalmente en condiciones posmetafísicas (b).

(a) A diferencia del contractualismo, Tugendhat empieza con un concepto pleno de comunidad moral. Dicho concepto incluye la autocomprensión de quienes se sienten vinculados a reglas morales, esto es, «tienen una conciencia moral», manifiestan sentimientos morales, disputan con razones acerca de juicios morales, etc. Los miembros creen «saber» en cada caso qué es «bueno» o «ma-

23. Gibbard (1992), pág. 223.

24. Tampoco se puede asegurar que los participantes en el discurso hagan suya la descripción biológica, puesto que semejante autodescripción objetivista o bien destruiría la autocomprensión práctica de los sujetos capaces de acción, o bien —con un cambio de perspectiva de observador a la de participante cambiaría esencialmente su sentido.

lo» en sentido categórico. Después de atar este paquete, Tugendhat examina si para un candidato cualquiera es racional ingresar en una práctica moral descrita como tal *en conjunto*, es decir, convertirse en miembro dispuesto a la cooperación de *alguna* comunidad moral: «Que queramos pertenecer en suma a una comunidad moral..., es en último término un acto de nuestra autonomía, para ello puede haber sólo buenos motivos, no razones».[25] Tugendhat entiende por «autonomía» sólo la capacidad para la acción dirigida por reglas a partir de motivos racionales. Las razones prácticas, que entonces enumera, dinamitan el marco empirista de los cálculos prudenciales libres de valores. Tugendhat no menciona, por ejemplo, intereses premorales dados, sino orientaciones de valor que han podido formarse únicamente en el contexto de la experiencia de una comunidad constituida moralmente. Así, es racional para mí ingresar en una comunidad moral, porque prefiero verme como sujeto y receptor de derechos y deberes antes que ostentar el *status* de objeto de una instrumentalización recíproca; o porque relaciones de amistad equilibradas son para mí mejores que la soledad estructural de un actor que actúa estratégicamente; o porque solamente siendo miembro de una comunidad moral experimento la satisfacción que me produce ser respetado como persona digna de respeto moral, etc.

Las preferencias que Tugendhat menciona para el ingreso en una comunidad moral están ya impregnadas por los valores de una tal comunidad; dependen de orientaciones de valor *previas*, intersubjetivamente compartidas. En cualquier caso, estos motivos no explican por qué habría de ser racional para actores *que se encuentran en un estado premoral*, y sólo conocen éste, dar el paso a un estado moral. Quien para su decisión en favor de una vida moral dispone de razones que sólo podrían proceder de la reflexión acerca de las ventajas ya experimentadas de un contexto de interacción regulado moralmente, ya ha abandonado la perspectiva egocéntrica de la elección racional y se orienta en su lugar por concepciones de la vida buena. De este modo, plantea su reflexión práctica en un plano *ético*: qué clase de vida debería llevar, quién es y quién quiere ser, que sea en conjunto y en una perspectiva amplia «bueno» para él, etc. Las razones que cuentan desde este punto de vista logran fuerza motivadora sólo en la medida en que tocan la identidad y la autocomprensión de actores ya formados por una comunidad moral.

25. Tugendhat (1993), pág. 29.

Así entiende (y acepta) también Martin Seel el argumento. Aun cuando la felicidad de una vida lograda no reside en una vida moral, existen razones racionales desde el punto de vista de un sujeto preocupado de que su vida sea buena para incorporarse en un sistema de condiciones morales en general (de algún tipo). Desde la perspectiva ética puede ya reconocerse que fuera de una comunidad *moral* no puede haber una vida *buena*. Ciertamente, esto significa sólo «que existen necesarias intersecciones entre una vida buena y una vida moral, no lo contrario, que una vida buena sólo sería posible *dentro de los límites* de una vida moralmente buena».[26] Pero Tugendhat se interesa menos por las *relaciones* de la vida buena con la moral que por la *fundamentación ética* del ser moral. Y ésta tiene que desembocar en una paradoja si se persevera, como bien hace Tugendhat, en la diferencia entre el bien propio de cada cual y la toma en consideración moral de los intereses de otros: tan pronto como un actor se deja convencer por razones de tipo ético de que debe dar preferencia a las circunstancias de vida morales sobre las premorales relativiza el sentido de obligación de la toma en consideración de los demás, sentido cuya validez categórica tendría que reconocer en estas circunstancias.

Seel registra la circunstancia de que «la consideración moral (...) de las razones preferenciales que tenemos (es trascendente) *en general* para ejercitar la consideración moral»,[27] pero no saca de ello las consecuencias correctas.[28] Una fundamentación ética del ser moral no significa, claro es, que alguien que se deje motivar por razones preferenciales para «verse confrontado con razones de una clase completamente distinta»; más bien las razones que únicamente cuentan en el juego de lenguaje moral pierden su sentido ilocutivo por una relación con el interés autorreferencial en el juego de lenguaje como tal —precisamente las razones para ser exigencias morales, lo que quiere decir exigencias incondicionadas—. En caso de que el actor que se cerciora de la preferencia por un modo de vida moral sea el mismo que, como consecuencia de estas preferen-

26. M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Francfort, 1995, pág. 206.
27. Seel (1995), págs. 293 y sigs.
28. Seel (1993), pág. 203: «Por cierto que puede darse una respuesta perfectamente —y únicamente— fundamentada de modo preferencial a la pregunta "¿Para qué ser moral?": porque sólo el ser moral nos abre el mundo del ser en compañía fraterna y solidaria con los demás; pero con este paso fundado en preferencias nos entregamos a patrones de comportamiento que en modo alguno son reducibles a orientaciones fundamentadas en preferencias».

cias, se integra en dichas condiciones, su fundamentación ética, que condiciona como un todo el juego de lenguaje moral, cambia al mismo tiempo el carácter de los movimientos posibles en él. Pues la acción moral «por respeto a la ley» es inconciliable con la reserva ética de examinar continuamente si la práctica en su conjunto merece la pena también desde la perspectiva del plan de vida de cada cual. Por razones conceptuales, el sentido categórico de las obligaciones morales puede permanecer intacto sólo mientras a los destinatarios les esté vedada la posibilidad, aunque sea sólo virtual, de dar un paso hacia atrás para distanciarse de la comunidad moral necesario para poder ponderar las ventajas y desventajas de una pertenencia desde la distancia y desde la perspectiva de la primera persona. Y a la inversa, tampoco desde la reflexión ética hay ningún camino que conduzca a la fundamentación de la moral.

(b) Incluso si se cumpliera el sueño del empirismo y si la reflexión sobre el propio interés desplegara una dinámica verificable que —en el sentido de una consideración moral incondicional— «empujara más allá» de la persecución de los propios intereses, el problema propiamente dicho no estaría aún resuelto. Las aludidas razones éticas explican en el mejor de los casos por qué debemos integrarnos en algún juego de lenguaje moral, pero no en cuál. Tugendhat da a este problema la forma de una indagación genealógica. Tras la pérdida de la base de validez tradicional de su moral común los interesados tienen que reflexionar en común acerca de sobre cuáles normas morales exactamente deberían ponerse de acuerdo. Sobre este asunto nadie puede pretender tener más autoridad que cualquier otro; todos los puntos de vista para un acceso privilegiado a la verdad moral se han devaluado. El contrato social no había podido dar ninguna respuesta satisfactoria a este desafío porque del acuerdo interesado entre socios de un contrato se deriva en el mejor de los casos un control del comportamiento impuesto desde fuera, pero ninguna concepción obligatoria del bien común, y menos de un bien concebido en términos universales. Tugendhat describe la situación de partida de modo parecido a como he propuesto. Los miembros de una comunidad moral no preguntan por un control del comportamiento social que ocupe *el lugar* de la moral y que resulte ventajoso para todos; no quieren sustituir el juego de lenguaje moral, sino solamente sus fundamentos religiosos de validez.

La indagación lleva a la reflexión acerca de aquellas condiciones de entendimiento que, *tras* la religión y la metafísica, han quedado como única fuente posible para la fundamentación de una moral del respeto para todos: «Cuando el bien ya no está dado de modo trascendente, parece que el principio del bien ser sólo lo entregue el respeto a los miembros de la comunidad que por su parte ya no puede entonces limitarse, esto es, a todos —y eso significa a su querer, a sus intereses—. Formulado sintéticamente: la intersubjetividad así entendida pasa a ocupar el lugar de lo transcendente dado. (...) Puesto que las exigencias recíprocas (...) tienen al cabo la forma de una moral, también se puede decir: en tanto en cuanto el contenido al que se refieren las exigencias no es otra cosa que la consideración de lo que todos quieren, *ahora el contenido encaja con la forma*».[29]

De este modo gana Tugendhat el principio kantiano de universalización a partir de las condiciones de simetría de la situación de partida en la que se eliminaron todos los privilegios, en tanto que los partidos igualados se encuentran para ponerse de acuerdo acerca de las normas fundamentales que pueden ser aceptadas de modo racional por todos los interesados.[30] Desde luego, Tugendhat no da cuenta ninguna de que con esto la «aceptabilidad racional» adquiere otro sentido que el de que algo «sea racional para mí». Cuando para las condiciones de reconocimiento moral no hay ninguna autoridad superior que la buena voluntad y el buen juicio de aquellos que se ponen de acuerdo entre sí acerca de las reglas de su vida en común, el baremo para enjuiciar estas reglas tiene que tomarse de la situación misma en la cual los interesados desean *convencerse mutuamente* de sus concepciones y propuestas. En la medida que se suman a una práctica de entendimiento cooperativa, ya aceptan implícitamente la condición del respeto simétrico o equitativo de los intereses de todos. Como esta práctica sólo alcanza su objetivo cuando todos están dispuestos a convencer a los demás y a dejarse convencer por ellos, cada participante serio tiene que examinar lo que sea racional para él *en aquellas condiciones* de respeto simétrico y equitativo de los intereses. Pero con esta referencia metódica a la intersubjetividad posible del entendimiento (que en Rawls, por ejemplo, es forzada por la estructura de la posición original) se les añade a las razones pragmáticas un sentido epistémico. Con ello se trascienden los límites de la razón instru-

29. Tugendhat (1993), págs. 87 y sigs.
30. Con mayor claridad se encuentra formulado en E. Tugendhat, *Gibt es eine moderne moral?* (manuscrito, 1995).

mental. Como fundamento de validez de la moral racional se encuentra un principio de universalización que no se puede fundamentar desde la perspectiva de los intereses de cada cual (o de las propias concepciones del bien). De este principio podemos cerciorarnos solamente mediante una reflexión acerca de las inevitables condiciones para la formación de un juicio imparcial.

Gibbard analiza ciertamente dichas condiciones como presupuestos pragmáticos del discurso normativo; pero considera dichos presupuestos sólo desde el punto de vista funcionalista de su contribución a la coordinación de la acción. Por el contrario, Tugendhat defiende que la aprobación de las reglas morales tiene que ser fundamentada desde la perspectiva de los interesados; pero tampoco él reconoce el sentido epistémico que esta aprobación adquiere en condiciones discursivas.

VI

El no cognitivismo débil supone que los actores sólo pueden dejar afectar su voluntad por la razón práctica de una manera, esto es, mediante reflexiones que obedecen el principio de la racionalidad instrumental. Cuando, por el contrario, la razón práctica ya no proviene de la razón instrumental se modifica la constelación de la razón y la voluntad —y con ello el concepto de libertad subjetiva—. La libertad ya no se agota entonces en la capacidad de vincular el arbitrio a máximas de la sagacidad, sino que se expresa en la autovinculación de la voluntad por medio del juicio (*Einsicht*). «Juicio» significa que una decisión se puede justificar con ayuda de razones epistémicas. Las razones epistémicas apoyan en general la verdad de las declaraciones asertóricas; en contextos prácticos le expresión «epistémico» precisa de aclaración. Las razones pragmáticas se refieren a las preferencias y objetivos de una determinada persona. Acerca de esos «datos» decide en última instancia la autoridad epistémica de quien actúa, que es quien tiene que saber cuáles son sus preferencias y objetivos. La reflexión práctica puede llevar a «juicios» (*Einsichten)* sólo cuando éstos se extienden más allá del mundo subjetivo del actor, accesible privilegiadamente por éste, hacia un mundo social intersubjetivamente compartido. Así, la reflexión sobre experiencias, prácticas y formas de vida comunes lleva a conciencia un saber ético sobre el cual ya no disponemos, gracias a la autoridad epistémica, de la primera persona.

Hacer consciente algo sabido implícitamente no significa lo mismo que el conocimiento de objetos o hechos.[31] Los «conocimientos» son contraintuitivos, mientras que los «juicios» obtenidos reflexivamente hacen explícito un saber preteórico, sitúan en contextos, examinan la coherencia y por estas vías también sondean críticamente.[32] Los juicios éticos se deben a la explicación de aquel saber adquirido por individuos socializados comunicativamente mientras se han ido acomodando en su cultura. En el vocabulario evaluativo y en las reglas de uso de las proposiciones normativas sedimentan las piezas más universales del saber práctico de una cultura. A la luz de ~~sus~~ juegos de lenguaje impregnados evaluativamente los actores no sólo se hacen representaciones de sí mismos y de la vida que les gustaría llevar en general; también descubren en sus respectivas situaciones movimientos atractivos y rechazables que no pueden comprender sin «ver» cómo *deben* reaccionar ante ellos.[33] Como sabemos intuitivamente lo que es atractivo o rechazable, correcto o falso, lo que es relevante y lo que no, puede separarse aquí el momento del juicio del motivo racional de la acción. Se trata de un saber de uso intersubjetivamente compartido que ha hecho su rodaje en el mundo de la vida y se ha «acreditado» de modo práctico. En tanto que patrimonio común de una forma de vida cultural, goza de «objetividad» con base en su difusión y aceptación sociales. De ahí que la reflexión práctica que se apropia *críticamente* de este saber intuitivo precisa de una perspectiva *social*.

Las orientaciones de valor, incluyendo las autocomprensiones de personas o grupos orientadas por valores, las juzgamos desde el punto de vista *ético;* los deberes, las normas y los mandamientos los juzgamos desde el punto de vista *moral*. Primero, sobre las cuestio-

31. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, 1985, cap. 8.

32. John Rawls habla en este contexto de *«reflective equilibrium»* (*equilibrio reflexivo*).

33. McDowell se opone a una interpretación objetivista de éstos «salient features» de una situación: *«The relevant notion of salience can not be understood except in terms of seeing something as a reason for acting which silences all others»* [«La relevante noc8íon de lo sobresaliente no puede comprenderse excepto en términos de ver algo como una razón para actuar que silencia todas las demás»], McDowell, *Virtue and Reason*, Monist, 62, 1979, pág. 345. Explica los juicios éticos a partir de la interacción entre, por un lado, la roientación vital y la autocomprensión de una persona, y, por el otro, por su comprensión impregnada de valores de la situación respectiva. Estos análisis pueden entenderse todavía —más acá del realismo— en el sentido de una ética neoaristotélica que ha pasado por Wittgenstein.

nes éticas que se plantean desde la perspectiva de la primera persona. Desde el punto de vista de la primera persona del plural apuntan al *ethos* común: se trata de las cuestiones acerca de cómo nos entendemos en tanto que miembros de una comunidad moral, acerca de cómo debemos orientar nuestra vida, de lo que sea lo mejor para nosotros a largo plazo y visto en conjunto. Desde la perspectiva de la primera persona del singular se plantean preguntas parecidas: quién soy y desearía ser, cómo debo conducir mi vida. También estas reflexiones existenciales se diferencian de los cálculos de la sagacidad no sólo por la generalización temporal y objetiva del planteamiento: el de lo que sea mejor *a largo plazo y visto en conjunto*. La perspectiva de la primera persona significa aquí no la limitación egocéntrica a mis preferencias, sino que asegura la referencia a una historia vital que se encuentra siempre ya incrustada en tradiciones y formas de vida intersubjetivamente compartidas.[34] La atracción que ejercen los valores a cuya luz me entiendo a mí mismo y a mi vida no se puede iluminar dentro de las fronteras del mundo, de privilegiado acceso, constituido por mis vivencias subjetivas. Porque mis preferencias y objetivos ya no son algo dado, sino que están sometidas a discusión;[35] dependiendo de mi autocomprensión, en la reflexión acerca lo que para *nosotros tiene* un valor intrínseco en el horizonte de nuestro mundo social compartido, mis preferencias y valores pueden modificarse de modo fundamentado.

Desde el punto de vista ético clarificamos también las cuestiones clínicas de una vida lograda o, mejor, no fracasada, que se plantean en el contexto de una determinada forma de vida colectiva o una historia vital individual. La reflexión práctica se realiza en forma de una autocomprensión hermenéutica. Articula valoraciones fuertes por las que se orienta mi autoentendimiento. La crítica a los autoengaños y a los síntomas de un modo de vida forzado o alienado se mide por la idea de una conducta de vida consciente y coherente. En ella la autenticidad de un proyecto vital se puede comprender por analogía a la pretensión de veracidad de los actos de habla expresivos como una pretensión de validez de rango superior.[36]

34. Véase J McDowell, *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?*, Proceedings of the Aristotelian Society, supl. 52, 1978, págs. 13-29.

35. Véase Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Francfort, 1994, parte I (trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996).

36. También las teorías plantean, por ejemplo, una pretensión de validez «de rango superior» o de mayor complejidad; no pueden ser «verdaderas» o «falsas» en el mismo sentido en que lo son las proposiciones sueltas que pueden deducirse de ellas.

Cómo conducimos nuestra vida es algo determinado en mayor o menor medida por nuestra comprensión de nosotros mismos. Por ello los juicios éticos sobre la interpretación de estas autocomprensiones intervienen en la orientación de nuestra vida. *En tanto que* juicios que vinculan la voluntad, tienen como efecto una conducta de vida *consciente*. En ella se manifiesta la libre voluntad en sentido ético. Desde el punto de vista ético la libertad de vincular mi arbitrio a máximas de la sagacidad se convierte en libertad de decidirme por una vida auténtica.[37]

Los límites del punto de vista ético se ponen en evidencia, claro es, tan pronto como se plantean las cuestiones de justicia: desde esta perspectiva la justicia, por ejemplo, baja unos peldaños hasta convertirse en un valor entre otros. Las obligaciones morales son para una persona más importantes que para otra, tienen en determinado contexto mayor significación que en otro. Ciertamente, también desde el punto de vista ético se puede tener en cuenta la diferencia semántica entre vinculación a un valor y obligación moral con una cierta prioridad de las cuestiones de justicia frente a las cuestiones de la vida buena: «*Ethical life iself is important, but it can see that things other than itself are important. (...) There is one kind of ethical consideration that directly connects importance and deliberative priority, and this is obligation*» [«La vida ética misma es importante, pero desde ella se puede ver que hay otras cosas importantes además de ella misma. (...) Hay un tipo de consideración ética que conecta directamente la importancia con la prioridad deliberativa, y es la obligación»].[38] Sin embargo, la prioridad *absoluta* de lo justo frente a lo bueno, prioridad que expresaría el sentido de validez categórico de los deberes morales, no puede fundamentarse mientras las obligaciones se consideren *únicamente* desde el punto de vista ético: «*These kinds of obligation very often command the highest deliberative priority. (...) However, we can also see how they need not always command the highest priority, even in ethically well disposed agents*» [«Este tipo de obligaciones ordenan a menudo la más alta prioridad deliberativa. (...) Sin embargo, también podemos ver como no siempre necesitan ordenar la más alta prioridad, incluso en agentes éticamente bien dispuestos»].[39] En tanto

37. La intensificación existencialista de la decisión hasta convertirla en una elección radical pasa por alto que esta libertad tiene el carácter de *proceso* dirigido espistémicamente.

38. Williams (1985), págs. 184 y sigs.

39. Williams (1985), pág. 187.

la justicia sea considerada un elemento integrado en la concepción concreta del bien de cada cual, no hay motivo alguno para la exigencia de que en caso de colisión de derechos los deberes sólo puedan ser «superados» (como dice Dworkin) por deberes y los derechos por derechos.

Sin la prioridad de lo justo frente a lo bueno tampoco puede darse ningún concepto de justicia éticamente neutral. Eso habría tenido consecuencias desagradables para la regulación de una convivencia en igualdad de derechos de las sociedades pluralistas por lo que hace a las concepciones del mundo. A los individuos y grupos con identidades propias se les podría garantizar la igualdad de derechos solo según baremos que sean a su vez parte integrante de una concepción del bien común, reconocida por todos en la misma medida. La misma condición valdría, *mutatis mutandis,* para una regulación de las relaciones internacionales entre Estados, para las relaciones cosmopolitas entre ciudadanos del mundo y para las relaciones globales entre culturas. Lo improbable de esta reflexión muestra por qué los enfoques neoaristotélicos no pueden atrapar el contenido universalista de una moral del igual respeto y la responsabilidad solidaria para con todos. Todo esbozo global de un bien colectivo universalmente vinculante que pudiera fundamentarse en la solidaridad de todos los seres humanos (incluidas las generaciones futuras) tropieza con un dilema. Una concepción detallada en sus contenidos que sea suficientemente informativa tiene que conducir (aunque sea en relación con la felicidad de las generaciones futuras) a un paternalismo intolerable; pero una concepción desustanciada, despegada de todo contexto local, tiene que destruir el concepto de bien.[40]

40. Martin Seel (1995) se esfuerza en encontrar un concepto formal de bien de este tipo. Pero la idea de una determinación formal del bien —diferenciada de la moral en sentido kantiano— es una quimera. El intento de Seel de explicitar la constitución y las condiciones de la vida lograda no va más allá de señalar los bienes básicos (seguridad, salud, libertad de movimientos), de los contenidos (trabajo, interacción, juego y contemplación) y de los fines de la conducta de vida (autodeterminación abierta al mundo). Todo estos son supuestos antropológicos básicos y valoraciones falibles, todas ellas, que no sólo son objeto de controversia entre distintas culturas, sino que aquí, en el diálogo intercultural, permanecen como controvertidas por buenas razones. Además, un entendimiento no criterial de un proyecto semejante de las posibilidades humanas tiene consecuencias paternalistas incluso cuando sólo ofrezca buenos consejos: «¿Y cuando uno no quiera ese bien? —Entonces le diremos que renuncia a lo mejor—» (189). El contenido enunciativo de toda antropología del bien que sobrepase laaclaración lógico-argumentativa de

Si queremos dar cuenta de la *presunta* imparcialidad de los juicios morales y de la *pretensión* de validez categórica de las normas obligatorias, tenemos que separar la perspectiva horizontal, en la que se regulan las relaciones interpersonales, de la perspectiva vertical de los planes de vida individuales, poniendo en su propio terreno la respuesta a las cuestiones morales genuinas. La pregunta abstracta de qué sea de igual interés para todos *sobrepasa* la pregunta ética contextualizada de qué sea lo mejor para nosotros. La intuición de que las cuestiones de justicia surgen de una ampliación idealizante del planteamiento ético conserva, no obstante, un buen sentido.

Cuando interpretamos la justicia como lo igualmente bueno para todos, el «bien» superado en moral constituye un puente entre la justicia y la solidaridad. Pues también la justicia entendida de modo universalista exige que uno responda del otro, esto es, que uno cualquiera responda también por un extraño que ha formado su identidad en contextos vitales completamente distintos y se entienda a sí mismo a la luz de tradiciones que no son las propias. Lo bueno en lo justo recuerda que la conciencia moral está ordenada por una determinada autocomprensión de las personas morales: éstas saben que *pertenecen* a la comunidad moral. A esta comunidad pertenecen todos aquellos que se han socializado en una forma —cualquiera— de vida comunicativa. Los individuos socializados son vulnerables de un modo específico y de ahí que estén ordenados a una protección específica, ya que sólo pueden estabilizar su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco. Han de poder apelar a una instancia más allá de la propia comunidad —G.H. Mead habla de *«ever wider community»* («comunidad cada vez más amplia»)—. Expresado en términos aristotélicos, la comunidad moral está puesta en cada comunidad concreta como su «mejor nosotros», por así decirlo. Como miembros de esta comunidad los individuos esperan unos de otros un trato igual que da por supuesto que cada persona trata a cualquier otra como «uno de nosotros». Desde esta perspectiva justicia *significa* al mismo tiempo solidaridad.

las condiciones de los discursos de autocomprensión hermenéutica permanece siempre atrapado de un modo peculiar en su contexto genético —como muestra el ejemplo de Heidegger, cuya ontología existencial expone a todo lector atento desde la ditancia histórica de una o dos generaciones no sólo la jerga, sino también los intereses políticos de su tiempo (véase sobre esto R. Wollin, *The Politics of Being*, Nueva York, 1990).

En este punto tiene que evitarse el malentendido de que lo justo se comporta con lo bueno como la forma respecto al contenido: «El concepto formal de bien designa el núcleo material de una moral universalista —aquello de que trata la consideración moral—».[41] Esta concepción revela la mirada selectiva de un liberalismo que piensa el papel de la moral —como si se tratara del conjunto de los derechos a las libertades negativas— para la protección de los bienes individuales y de ahí que construya la moral sobre la base de la ética.[42] Pues en ese caso este «por mor de qué» de la moral —esto es, el conocimiento de los «males y los bienes» que en los conflictos morales están en igual medida «en juego» para todos— tendría que estar dado previamente como medida fija de la moral. Los interesados tendrían ya que saber antes de cualquier reflexión moral qué es lo igualmente bueno para todos —al menos tendrían que pedir prestado un concepto formal de bien a los filósofos—.[43] Pero desde la perspectiva del observador sencillamente nadie puede asegurar qué debe tener por bueno una persona «cualquiera». En la remisión a personas «cualesquiera» se esconde una abstracción que exige demasiado a los filósofos.[43] Es cierto que la moral se puede entender como mecanismo de protección contra la vulnerabilidad específica de las personas. Pero el saber acerca de la indefensión constitutiva de un ser que sólo puede formar su identidad en la enajenación en condiciones interpersonales y estabilizarla en condiciones de reconocimiento intersubjetivo brota de la familiaridad intuitiva con las estructuras universales de nuestra forma de vida comunicativa en general. Es un saber general anclado profundamente que como tal sólo importuna en casos de desvío clínico —por experiencias de cómo y cuándo la identidad de un individuo socializado se pone en peligro—. El recurso a un saber determinado por semejantes experiencias negativas no está cargado con la pretensión de indicar positivamente lo que significa en general una vida buena. Solamente los afectados mismos pueden llegar a poner en claro desde la perspectiva de participantes en deliberaciones prácticas lo sea igualmente bueno para todos. El bien relevante desde el punto de vista moral se muestra en cada caso desde la

41. Seel (1995), pág. 223.
42. Una arquitectónica teórica parecida se encuentra en R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality, The Tanner Lectures on Human values*, XI, Salt Lake City, 1990 (trad. cast.: *Ètica privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993).
43. Véase la nota 40.

perspectiva ampliada del nosotros de una comunidad que no excluye a nadie. Lo que se supera en la justicia como bien es en general la forma de un *ethos* intersubjetivamente compartido y con ello la estructura de pertenencia a una comunidad que ha se ha liberado en suma de las cadenas éticas de una comunidad exclusiva.

Esta conexión de la solidaridad con la justicia inspiró a Kant en su tentativa de aclarar el punto de vista desde el que se pueden juzgar imparcialmente las cuestiones de justicia, con la ayuda del modelo rousseauniano de la autolegislación: «Según esto cualquier ser racional tiene que actuar como si por su máxima fuera siempre miembro legislador del reino universal de los fines».[44] Kant habla de un reino de los fines porque sus miembros nunca se consideran a sí mismos ni a los demás solamente como medio, sino siempre al mismo tiempo como «fin en sí». Como legislador, nadie se halla sometido a una voluntad extraña; pero, al mismo tiempo, como todos los demás, está sujeto a las leyes que él mismo se da. Al sustituir Kant la figura del contrato sacada del derecho privado por la figura de la legislación republicana proveniente del derecho público, puede *reunir* para la moral en una y la misma persona los dos papeles que el derecho mantienen separados —el papel del ciudadano que participa en la legislación y el del individuo privado sujeto a las leyes—. La persona moralmente libre tiene que poder comprenderse al mismo tiempo como autora de los mandamientos morales bajo cuyo mandato se encuentra como destinatario. A su vez, esto sólo es posible si la competencia legislativa en la que él meramente «tiene participación» no es ejercida arbitrariamente (en el sentido de una comprensión positivista del derecho), sino de acuerdo con la constitución de una comunidad cuyos ciudadanos se rigen a sí mismos. Y en ella sólo pueden imperar aquellas leyes que hubieran podido acordar «cada uno sobre todos y todos sobre cada uno».

VII

Una ley es válida en sentido moral si puede ser aceptada por todos desde la perspectiva de cada cual. Puesto que sólo las leyes «universales» cumplen la condición de regular una materia en igual interés de todos, la razón práctica se hace valer en este mo-

44. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke (Weischedel), vol. IV, pág. 72.

mento de universalizabilidad de los intereses considerados en la ley. En consecuencia, una persona acepta el punto de vista moral si *como* legislador democrático hace un examen de conciencia acerca de si la práctica que resultaría del seguimiento universal de una norma hipotéticamente ponderada pudiese ser aceptada por todos los posibles interesados en tanto que colegisladores potenciales. En el papel de colegislador todos participan en una empresa *cooperativa* y con ello aceptan una perspectiva ampliada intersubjetivamente desde la que se puede examinar si una norma conflictiva puede ser universalizable desde el punto de vista de cada interesado. En esta deliberación se ponderan también razones pragmáticas y éticas que no pierden su relación interna con la constelación de intereses y la autocomprensión de cada persona individualmente considerada. Sin embargo, estas razones relativas al actor *no cuentan* ya como motivos y orientaciones de valor de las personas individuales, sino como contribuciones epistémicas a un discurso en el que se examinan normas y que tiene lugar con el objetivo de lograr un acuerdo. No basta para ello aquel uso egocéntrico, y que procede monológicamente, del test de universalización representado por la Regla de Oro, puesto que una práctica de legislación sólo se puede ejercer en común.

Las razones morales vinculan la voluntad de un modo diferente a como lo hacen las razones pragmáticas y éticas. Tan pronto como la autovinculación de la voluntad adopta la forma de la autolegislación, voluntad y razón se *interpenetran* completamente. Kant llama «libre», por tanto, solamente a la voluntad autónoma y determinada por la razón. Libre actúa únicamente quien determina su voluntad por el juicio acerca de lo que todos pueden querer: «Solamente un ser racional tiene *voluntad*, esto es, la facultad de actuar según la representación de la ley, es decir, según principios. Puesto que para la deducción de las acciones a partir de leyes se precisa *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica».[45] Por cierto que *todo* acto de autovinculación de la voluntad exige razones de la razón práctica; pero no se han cancelado todos los momentos de *coacción*, la voluntad no es verdaderamente libre, mientras sigan todavía en juego determinaciones subjetivas casuales de la misma y la voluntad actúe *no sólo* por razones de la razón práctica.

La normatividad que dimana de la capacidad de autovincular la razón *per se* no tiene todavía ningún sentido moral. Cuando

45. Kant, *Werke*, vol. IV, pág. 41.

alguien que actúa hace suyas reglas técnicas de la habilidad o consejos pragmáticos de la sagacidad, determina ciertamente su arbitrio por medio de la razón práctica, pero las razones tienen fuerza determinante sólo en relación con preferencias y fines casuales. Esto vale en otro sentido también para las razones éticas. La autenticidad de las vinculaciones valorativas va más allá del horizonte de la mera racionalidad instrumental subjetiva; pero, a su vez, las valoraciones fuertes obtienen su fuerza objetiva, determinadora de la voluntad, sólo en relación con experiencias, prácticas y formas de vida que son casuales, aunque intersubjetivamente compartidas. En ambos casos los respectivos imperativos y recomendaciones sólo pueden pretender una validez condicionada: valen una vez presupuesta la constelación de intereses subjetivamente dada o las tradiciones intersubjetivamente compartidas.

Las obligaciones morales obtienen su validez incondicionada o categórica porque se deducen de leyes que, cuando la voluntad se compromete con ellas, la emancipan de todas las determinaciones casuales y al mismo tiempo la funden con la razón práctica misma. Y ello porque, a la luz de estas normas fundamentadas desde el punto de vista moral, aquellas metas, preferencias y orientaciones de valor, que de otro modo está forzadas desde fuera, se ven sometidas a un juicio crítico. La voluntad heterónoma también puede determinarse por medio de razones a seguir máximas; pero la autovinculación permanece atrapada por razones pragmáticas y éticas relacionadas con constelaciones de intereses dados y orientaciones valorativas dependientes del contexto. La voluntad se ha librado de determinaciones heterónomas tan sólo cuando, desde el punto de vista moral, ha sido examinada su compatibilidad con los intereses y orientaciones de valor de todos los demás.[46]

La contraposición abstracta entre autonomía y heteronomía estrecha, sin duda, la perspectiva en el sujeto individual. Basándose en los supuestos trascendentales de fondo, Kant adscribe la libre voluntad a un yo inteligible integrado en el reino de los fines. Por tanto, pone la autolegislación, que en su sentido político originario es una empresa cooperativa en la que el individuo sólo tiene una «participación»,[47] de nuevo entre las competencias exclusivas del

46. Esto es algo que no entiende Chr. Korsgaard, *The Sources of Normativity, The Tanner Lectures on Human Values*, XV, 1994, págs. 88 y sigs.
47. Véase Kant, vol. IV, pág. 69.

individuo. El imperativo categórico se dirige de modo no casual a una segunda persona del singular, y da la impresión de que cualquiera podría emprender por sí mismo, en su foro interno, el exigible examen de las normas. De hecho, empero, la aplicación reflexiva del test de universalización precisa de una situación de deliberación en la que todos se ven forzados a tener en cuenta la perspectiva de todos los demás para examinar si una norma podría ser querida por todos *desde del punto de vista de cada cual.* Esta es la situación de un *discurso racional* dirigido al entendimiento en el que han participado todos los interesados. Esta idea de un entendimiento discursivo también impone al sujeto que juzga en solitario mayores cargas que un test de universalización que se deba realizar monológicamente.

La reducción individualista del concepto de autonomía, concepto que se había establecido intersubjetivamente, puede verse bien en el hecho de que Kant no puede distinguir suficientemente los planteamientos éticos de los pragmáticos.[48] Quien se toma en serio las cuestiones de autocomprensión ética choca con aquella obstinación cultural, que requiere interpretación, de las comprensiones del yo y del mundo históricamente variables de los individuos y los grupos. Kant, que fue un hijo del siglo XVIII y pensaba todavía ahistóricamente, pasa por alto este estrato de tradiciones en el que se forman las identidades. Supone tácitamente que en la formación del juicio moral cada uno se basta *con su propia fantasía* para ponerse en el lugar del otro. Pero cuando los interesados ya no pueden confiar en la precomprensión trascendental sobre condiciones de vida y constelaciones de intereses homogéneas, el punto de vista moral sólo se puede realizar en condiciones comunicativas que aseguren que *todos* examinan la aceptabilidad de las normas elevadas a práctica universal también desde la perspectiva de sus propias comprensiones del yo y del mundo. Con ello el imperativo categórico experimenta una interpretación teórico discursiva. En su lugar tenemos el principio discursivo «D», según el cual sólo pueden ser válidas aquellas normas que podrían suscitar la aprobación de todos los interesados en tanto que participantes en un discurso práctico.[49]

48. Lo mismo puede decirse de Tugendhat, véase más arriba IV, pág. 2.
49. Véase J. Habermas, «*Diskursethik*», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983, pág. 103 (trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985).

Hemos partido de la cuestión genealógica acerca de si el contenido de una moral del igual respeto y la responsabilidad solidaria para con todos se puede justificar todavía tras la desvalorización de sus fundamentos de validez religiosos. A continuación quiero examinar lo que hemos ganado con la interpretación intersubjetivista del imperativo categórico a la vista de esta cuestión. Aquí tenemos que mantener separados dos problemas. Por una parte, tiene que clarificarse hasta que punto la ética discursiva salva las intuiciones originarias en el universo desencantado de los ensayos de fundamentación posmetafísicos y en qué sentido se puede seguir hablando entonces de validez cognitiva de los juicios y tomas de postura morales (VIII). Por otra parte, se plantea la cuestión principal de si una moral procedente de la reconstrucción racional de intuiciones transmitidas que primero fueron de carácter religioso permanece atrapada desde el punto de vista del contenido en su contexto de procedencia a pesar de su carácter procedimental (IX).

VIII

Con la autoridad epistémica del punto de vista divino los mandamientos morales pierden tanto su justificación soteriológica como la ontoteológica. También la ética discursiva debe pagar un precio por ello: ni puede conservar por entero el contenido moral de las intuiciones religiosas (1) ni puede mantener el sentido de validez realista de las normas morales (2).

(1) Cuando la práctica moral ya no se encuentra entretejida, a través de la persona de un Dios redentor —y su función en el plan de la salvación—, con la esperanza de salvación personal y una transformación de la vida según un patrón ejemplar, nos enfrentamos a dos consecuencias desagradables. Por un lado, el saber moral se desliga de los motivos subjetivos de la acción, y, por el otro, el concepto de lo moralmente recto se diferencia de la concepción de una vida buena y querida por Dios.

La ética discursiva asigna las cuestiones éticas y morales a diferentes formas de argumentación, esto es, a los discursos de autocomprensión las primeras y a los discursos de fundamentación (de aplicación) de normas las segundas. Con ello no reduce, sin embargo, la moral a trato igual, sino que da cuenta tanto de la dimensión de la justicia como de la dimensión de la solidaridad. Un acuerdo discursivo depende al mismo tiempo tanto del «sí» o del «no»

insustituible de cada uno de los individuos como de la superación de la perspectiva egocéntrica que impone a todos las práctica argumentativa a quienes intentan convencerse recíprocamente. Cuando, con base en sus propiedades pragmáticas, el discurso hace posible una formación juiciosa de la voluntad que garantiza ambas cosas, entonces las tomas de postura con un sí o con un no motivadas racionalmente ponen en juego los intereses de cada individuo sin que tenga por ello que quebrarse el vínculo social que une procedimentalmente entre sí a los participantes orientados al entendimiento en su actitud transubjetiva.

El desacoplamiento cognitivo de la moral respecto a las cuestiones de la vida buena tiene por cierto también un lado motivacional. Como no existe ningún sustituto profano para la esperanza de salvación personal, desaparece el motivo más poderoso para el seguimiento de los mandamientos morales. La ética discursiva refuerza, además, la separación intelectualista del juicio moral y la acción porque ve el punto de vista moral encarnado en discursos racionales. No hay transferencia *asegurada* alguna del juicio obtenido discursivamente a la acción. Es cierto que los juicios morales nos dicen lo que debemos hacer; y las buenas razones afectan a nuestra voluntad. Esto se evidencia en la mala conciencia que nos «remuerde» cuando actuamos contra juicios mejores. Pero el problema de la debilidad de la voluntad deja entrever que el juicio moral se debe a la débil fuerza de las razones epistémicas y no constituye por sí mismo un motivo racional. Cuando sabemos qué es lo moralmente recto al actuar, sabemos que no hay ninguna buena razón —epistémica— para actuar de otro modo. Ello no impide, sin embargo, que otros motivos no puedan ser más poderosos.[50]

Con la pérdida del fundamento de validez soteriológico cambia ante todo el sentido de la vinculación normativa. La diferenciación entre deber y vínculo valorativo, entre lo moralmente recto y lo deseable éticamente ya aboca la validez del deber hacia un tipo de normatividad que únicamente puede cubrir una formación imparcial del juicio. Hay otra connotación que se debe al cambio de perspectiva de Dios al hombre. «Validez» significa ahora que las normas morales pueden encontrar el asentimiento de todos los interesados en la medida que estos examinen conjuntamente en discursos prácticos si la correspondiente práctica responde por igual a los intereses de todos. En este asentimiento se expresan dos cosas: la razón falible de sujetos *deliberantes* que se convencen mutuamente de que una norma introducida hipotéticamente merece ser reconocida, y la libertad de sujetos *legisladores* que se entienden al mismo tiempo como autores de las normas a las que se someten como destinatarios. En el sentido de la validez de las normas morales dejan sus huellas tanto la falibilidad del espíritu humano que descubre como la constructividad del espíritu que proyecta.

(2) El problema de en qué sentido los juicios y las tomas de postura morales pueden pretender validez se muestra otra cara cuando recordamos las manifestaciones esenciales con las que los mandamientos morales se justificaban ontoteológicamente en un tiempo como partes de un mundo racionalmente ordenado. Los juicios morales eran verdaderos o falsos mientras el contenido cognitivo de la moral se podía indicar con ayuda de declaraciones descriptivas. Pero desde que el realismo moral ya no se puede defender apelando a la metafísica de la creación y al derecho natural (o sus sucedáneos) la validez normativa de las declaraciones morales ya no se puede asimilar a la validez veritativa de las declaraciones descriptivas. Unas dicen cómo se comporta el mundo, las otras qué debemos hacer.

Cuando se da por sentado que las proposiciones sólo pueden ser válidas en el sentido de «verdaderas» o «falsas» y que la «verdad» tiene que comprenderse en el sentido de la correspondencia entre proposiciones y objetos o hechos, toda pretensión de validez planteada por una declaración no descriptiva tiene que aparecer como algo problemático. De hecho el escepticismo moral se apoya principalmente en la tesis de que las declaraciones normativas no son ni verdaderas ni falsas y, por consiguiente, no se pueden fundamentar porque no hay nada semejante a objetos o hechos morales. Por descontado, aquí estamos ante una *comprensión tradicional del mundo* que lo ve como la totalidad de los objetos o hechos junto a una *comprensión de la verdad* en el sentido de la teoría de la correspondencia y una *comprensión semántica de la fundamentación*. Procederé a comentar estas cuestionables premisas en orden inverso.[51]

50. De ahí se deduce la necesidad de complementar la moral, que tiene una fuerza motivacional débil, con el derecho coercitivo y positivo. Véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort, 1992, págs. 135 y sigs. (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).

51. Véase Para lo que sigue J. Heath, *Morality and Social Action*, Diss. Phil., Northwestern University, 1995, págs. 86-102.

Según la concepción semántica una proposición está fundamentada si puede deducirse de proposiciones básicas según reglas de deducción válidas. Para ello se alzaprima una clase de proposiciones básicas según criterios determinados (lógicos, gnoseológicos o psicológicos). Pero la suposición fundamentalista de una base semejante inmediatamente accesible a la percepción o al espíritu no ha resistido la crítica del enfoque lingüístico que destaca la constitución holística del lenguaje y la interpretación. Toda fundamentación tiene que *partir al menos* de un contexto de comprensión previamente dado o acuerdo de fondo.[52] De ahí que resulte recomendable una concepción pragmática de la fundamentación como práctica de justificación pública en la que las pretensiones de validez susceptibles de crítica se ventilan con razones. En dicha práctica los criterios de racionalidad mismos, los criterios que distinguen algunas razones como buenas razones, pueden ponerse en discusión. Finalmente, las propiedades procedimentales del proceso de argumentación tienen que llevar, por tanto, la carga de la explicación de por qué suponemos que son válidos los resultados logrados de conformidad con el procedimiento. La constitución comunicativa de los discursos racionales puede, por ejemplo, cuidar que todas las contribuciones relevantes se pongan sobre la mesa y que únicamente la coacción no coactiva del mejor argumento sea la que determine el «sí» o el «no» del participante.[53]

La concepción pragmática de la fundamentación corta el paso a un concepto epistémico de la verdad que debe acudir en socorro para librarnos de las confusiones de la teoría de la correspondencia. Con el predicado de verdad nos referimos al juego del lenguaje de la justificación, es decir, al desempeño público de las pretensiones de verdad. Por otro lado, ser «verdadero» no es equiparable a ser fundamentable —la *warranted assertability*—. El empleo «avisador» del predicado —«p» puede estar muy bien fundamentado y, sin embargo no ser verdadero— no llama la atención sobre la diferencia entre la «verdad» como una propiedad que los enunciados no pueden perder y la «aceptabilidad racional» como una propiedad dependiente del contexto que poseen las manifestaciones y

52. Véase D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Francfort, 1986 (trad. cast.: *Verdad e interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990).

53. Véase J. Habermas, «*Exhurs zur Argumentationstheorie*», en *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981, vol. I, págs. 44-71; *id.* (1992), págs. 276 y sigs. (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988).

emisiones.[54] Esta diferencia se puede comprender en el interior de un horizonte de justificaciones posibles como la diferencia entre «justificado en nuestro contexto» y «justificado en todo contexto». Por otra parte, podemos dar cuenta de esta diferencia mediante una idealización débil de nuestros procesos de argumentación. Cuando afirmamos que «p» y con ello pretendemos que «p» es verdad asumimos la obligación argumentativa de defender «p» —conscientes de la falibilidad— contra todas las objeciones futuras.[55]

En nuestro contexto me interesa menos la compleja relación entre verdad y justificación que la posibilidad de conceptuar la verdad como un caso especial de validez, en tanto este concepto *universal* de validez se introduce con referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez. Con ello se abre un espacio conceptual en el que se puede asentar el concepto normativo, en especial el de validez moral. La rectitud de las normas morales (o declaraciones normativas universales) y los mandamientos singulares se puede comprender por analogía con la verdad asertórica. Lo que une a ambos conceptos de validez es el procedimiento por el que se desempeñan discursivamente las respectivas pretensiones de validez. Lo que los separa es la referencia al mundo social y al mundo objetivo, respectivamente.

El mundo social (como totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), que sólo es accesible desde la perspectiva del participante, es intrínsecamente histórico y en ese sentido (si se quiere) ontológicamente constituido de otro modo que el mundo objetivo describible desde la perspectiva del observador.[56] El mundo social se encuentra entretejido con las intenciones y concepciones, con la práctica y el lenguaje de los que lo integran. Esto vale

54. R. Rorty, «*Pragmatism, Davidson and Truth*», en E. LePore (comp.), *Truth and Interpretation*, Londres, 1986, págs. 333-353 (trad. cast.: «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en *Objetividad, realismo y verdad*, Barcelona, Paidós 1991).

55. Este concepto reactivo de la «desempeñabilidad discursiva» referido no a estados ideales sino a la desactivación de objeciones potenciales se encuentra próximo al de «*superassertability*»: C. Wright, *Truth an Objectivity*, Cambridge, 1992, págs. 33 y sigs. Para la crítica de mi concepción temprana de la verdad, todavía orientada por Pierce, véase A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Francfort, 1986, págs. 192 y sigs. (trad. cast.: *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994); también Wingert (1993), págs. 264 y sigs.

56. De ahí se explica, además, la necesidad de cmoplementar los discursos fundamentadores de la moral con los discursos de aplicación: Véase K. Günther, *Der Sinnfür Angemessenheit*, Francfort, 1988; además J. Habermas (1992), págs. 141 y sigs.

de modo parecido para las *descripciones* del mundo objetivo, pero no para éste mismo. Por tanto, el desempeño discursivo de las pretensiones de verdad tiene otro significado que el de las pretensiones de validez moral: en un caso, el acuerdo alcanzado discursivamente *quiere decir* que se han cumplido las condiciones de verdad interpretadas como condiciones de afirmación de una proposición asertórica; en el otro caso, el acuerdo logrado discursivamente *fundamenta* el reconocimiento de una norma y contribuye con ello al cumplimiento de sus condiciones de validez. Mientras la aceptabilidad racional *sólo anuncia* la verdad de las proposiciones asertóricas, hace, en cambio, una contribución *constitutiva* a la validez de las normas morales. En el juicio moral la construcción y el descubrimiento se entrecruzan de un modo distinto que en el conocimiento teórico.

Lo que se sustrae a nuestra disposición es el punto de vista moral que se nos impone, no como una de nuestras descripciones independiente del *supuesto* orden moral existente. No es el mundo social como tal el que no está a nuestra disposición, sino las estructuras y procedimientos del proceso de argumentación, proceso que sirve a un tiempo a la generación y descubrimiento de las normas de una vida en común regulada rectamente. El sentido constructivista de la formación del juicio moral pensada según el modelo de la autolegislación no debe perderse, pero tampoco puede destruir el sentido epistémico de las fundamentaciones morales.[57]

IX

La ética discursiva justifica el contenido de una moral del igual respeto y la responsabilidad solidaria para con todos. Esto lo lleva a cabo, en primer lugar, por la vía de la reconstrucción racional de los contenidos de una tradición moral cuyos fundamentos de validez religiosos se encuentran en ruinas. Si la interpretación discursiva del imperativo categórico queda atrapada en esta tradición de la que procede, esta genealogía fracasa en su objetivo de probar *en general* que los juicios morales tienen un contenido cognitivo. Falta una fundamentación en la teoría moral del punto de vista moral mismo.

Sin embargo, el principio discursivo responde a la dificultad con la que se encuentran los miembros de *cualquier* comunidad moral

57. Véase J. Rawls, «*Kantian Constructivism in Moral Theory*», *Journal of Philosophy*, septiembre de 1980, pág. 519.

cuando con el paso a las sociedades modernas, pluralistas por lo que hace a las concepciones del mundo perciben el siguiente dilema: siguen discutiendo como antes acerca de los juicios y las tomas de postura morales, aun cuando se ha desmoronado su consenso sustancial de fondo acerca de las normas morales básicas. Tanto global como localmente se ven envueltos en conflictos de acción que requieren regulación y que, a pesar de que el *ethos* común está en ruinas, siguen comprendiendo como conflictos morales, esto es, como conflictos solucionables fundamentadamente. El siguiente escenario no constituye ninguna «situación originaria», sino un desarrollo estilizado en el sentido de un tipo ideal de cómo podría tener lugar en condiciones reales.

Doy por supuesto que los interesados no quieren dirimir sus conflictos mediante la violencia o el compromiso, sino mediante el entendimiento. En ese caso es lógico que primero intenten llevar a cabo deliberaciones con objeto de desarrollar un autoentendimiento *ético* común sobre una base profana. Sin embargo, en las condiciones de vida diferenciadas de las sociedades pluralistas, semejante tentativa tiene que fracasar. Los interesados aprenden que el cercioramiento crítico de sus valoraciones fuertes y garantizadas por la práctica conduce a concepciones del bien que compiten entre sí. Supongamos que se mantienen firmes en el objetivo de alcanzar un entendimiento y que, además, tampoco quieren sustituir por un mero *modus vivendi* la convivencia moral que se halla en peligro.

A falta de un acuerdo sustancial acerca se los contenidos de las normas los interesados se ven entonces remitidos a la situación en cierto modo neutral de que todos ellos comparten *alguna* forma de vida comunicativa, estructurada mediante el entendimiento lingüístico. Puesto que dichos procesos de entendimiento y formas de vida tienen ciertos aspectos estructurales comunes, los interesados pueden preguntarse si entre ellos no se ocultan contenidos normativos que ofrecen un fundamento para unas orientaciones comunes. Las teorías que se hallan en la tradición de Hegel, Humboldt y G.H. Mead han admitido estos indicios para mostrar que las acciones comunicativas se entretejen con suposiciones recíprocas, igual que las formas de vida comunicativas lo están con las relaciones de reconocimiento recíproco, y en esa medida tienen un contenido normativo.[58] De estos análisis se deduce que la moral se refiere, por

58. Véase A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Francfort, 1992 (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997); R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Francfort, 1994.

la forma y por la estructura de las perspectivas de la socialización intersubjetivamente no deformada, a un sentido genuino, independiente del bien individual.[59]

Desde luego que partiendo únicamente de las propiedades de las formas de vida comunicativas no puede darse razón de por qué los miembros de una determinada comunidad histórica *deberían* ir más allá de orientaciones valorativas particularistas, y avanzar hacia las relaciones de reconocimiento recíproco inclusivas e irrestrictas del universalismo igualitario. Por otra parte, una concepción universalista que huya de las falsas abstracciones tiene que hacer uso de juicios propios de la teoría de la comunicación. Del hecho de que las personas únicamente lleguen a convertirse en individuos por la vía de la socialización se deduce que la consideración moral vale tanto para el individuo insustituible como para el miembro,[60] esto es, une la justicia con la solidaridad. El trato igual es el trato que se dan los desiguales que a la vez son conscientes de su copertenencia. El punto de vista de que las personas como tales son iguales a todas las demás no se puede hacer valer *a costa* del otro punto de vista según el cual como individuos son al tiempo absolutamente distintos de todos los demás.[61] El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora* y *no confiscadora* del otro *en su alteridad.*

Pero ¿cómo se justifica el paso a una moral postradicional? Las obligaciones enraizadas en la acción comunicativa y practicadas tradicionalmente no van más allá, *por sí mismas*,[62] de los límites de la familia, el clan, la ciudad o la nación. Otra cosa ocurre con la forma reflexiva de la acción comunicativa: las argumentaciones apuntan *per se* más allá de todas las formas de vida particulares. En los presupuestos pragmáticos de los discursos o deliberaciones racionales se *universaliza, abstrae y desborda* el contenido normativo de los supuestos practicados de la acción comunicativa, es decir,

59. Véase L. Wingert (1984), págs. 295 y sigs. Acerca de la estructura de la perspectiva de las acciones orientadas al entendimiento; véase el trabajo que da título a J. Habermas (1983), págs. 127 y sigs., especialmente las páginas 144-152.
60. Las implicaciones de este doble aspecto han sido elaboradas con decisión por Wingert (1993).
61. De ahí que la condición de imparcialidad no se cumpla sólo porque alguien que no sea un interesado pondere los males y bienes que están en juego para una persona «cualquiera». En Tugendhat (1993), pág. 353, las cosas se plantean de otro modo.
62. Véase Seel (1995), pág. 204.

se extienden a una comunidad inclusiva que no excluye en principio a ningún sujeto capaz de lenguaje y acción en tanto que pueda realizar contribuciones relevantes. Esta idea muestra la salida de aquella situación en la que los interesados han perdido su apoyo ontoteológico y tienen que crear, por así decir, sus orientaciones normativas por sí mismos. Como se ha dicho, los interesados pueden sólo pueden recurrir a aquello que tienen en común y de lo que ya disponen *actualmente*. Tras el último fracaso, las provisiones comunes se han reducido a las propiedades formales de la situación de deliberación realizativamente compartida. Finalmente, todos se han sumado ya a la empresa cooperativa de una deliberación práctica.

Ésta es una base bastante frágil, pero la neutralidad de estas reservas respecto a los contenidos también puede significar una oportunidad a la vista del desconcierto causado por la pluralidad de concepciones del mundo. La perspectiva de un equivalente de la fundamentación sustantiva tradicional consistiría entonces en que se restituyera por sí mismo un aspecto de la forma comunicativa en la que se realizan las reflexiones prácticas comunes bajo el que es posible una fundamentación de las normas morales convincente para todos los interesados porque es imparcial. El ausente «bien trascendente» puede compensarse ahora sólo de modo «inmanente» en virtud de una de las condiciones ínsitas en la práctica deliberativa. A partir de aquí, pienso que hay tres pasos hasta llegar a una fundamentación teórica del punto de vista moral.

(a) Cuando se considera la práctica deliberativa misma como único recurso posible para el punto de vista del juicio imparcial acerca de las cuestiones morales, la referencia a los contenidos de la moral tiene que ser sustituida por la relación autorreferencial con la forma de ésta práctica. Precisamente esta comprensión de la situación lleva «D» a concepto: solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados. «Aprobación» significa aquí el asentimiento alcanzado en condiciones discursivas, un acuerdo motivado por razones epistémicas; no se puede entender como un pacto motivado por razones instrumentales desde la perspectiva egocéntrica de cada cual. Naturalmente, el principio discursivo deja abierto el tipo de argumentación, esto es, el camino por el cual puede alcanzarse un acuerdo discursivo. Con «D» no se da por supuesto que en general la fundamentación de normas moral sea posible sin un acuerdo de fondo sustancial.

(b) El principio «D» introducido de modo condicional indica la condición que satisfarían las normas válidas si *pudieran* fundamentarse. Entre tanto sólo puede haber claridad sobre el concepto de norma moral. Los interesados saben de modo intuitivo cómo se participa en situaciones de argumentación. Aun cuando sólo están acostumbrados a fundamentar proposiciones asertóricas y todavía no saben si del mismo modo pueden juzgar pretensiones de validez morales, pueden imaginarse (de modo no prejuzgante) lo que *significaría* fundamentar normas. Lo que falta, empero, para hacer operativo «D» es una regla de argumentación que indique cómo se pueden fundamentar las normas morales.

El principio de universalización «U» está inspirado ciertamente por «D», pero ya no se trata en absoluto de una propuesta lograda abductivamente. Dicho principio quiere decir:

Que una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados.

Tres comentarios sobre esto. Con las «constelaciones de intereses y orientaciones valorativas» se ponen en juego las razones pragmáticas y éticas de cada uno de los participantes. Estos datos deben evitar una marginación de las autocomprensiones del yo y las visiones del mundo de los participantes y asegurar la sensibilidad hermenéutica para un espectro suficientemente amplio de contribuciones. Además, la asunción de una perspectiva de reciprocidad universalizada («de cada cual», «por todos») exige no sólo empatía (*Einfühlung*), sino también la intervención en la interpretación de la autocomprensión y la visión del mundo de participantes que tienen que mantenerse abiertos a revisiones de sus autodescripciones y de las descripciones de los extraños (y del lenguaje de las mismas). Finalmente, el objetivo de una «aceptación no coactiva común» fija el punto de vista en el que las razones aportadas se desembarazan del sentido relativo al actor de los motivos de la acción y, bajo el punto de vista de la consideración simétrica, adoptan un sentido epistémico.

(c) Los interesados mismos quizás se den por satisfechos con esta (o con una parecida) regla de argumentación mientras se muestre útil y no conduzca a resultados contraintuitivos. Tiene que mostrarse que una práctica de fundamentación conducida de este modo permite distinguir las normas capaces de suscitar aprobación universal (los derechos humanos, por ejemplo). Pero desde la perspectiva del teórico de la moral falta un último paso fundamentador.

Podemos, ciertamente, dar por sentado que la práctica de deliberación y justificación que llamamos argumentación se encuentra en todas las culturas y sociedades (aun cuando no necesariamente en forma institucional, sí como práctica informal) y que para este tipo de solución de problemas no existe ningún equivalente. A la vista de la extensión universal de la práctica argumentativa de y la falta de alternativas a ella debería ser difícil discutir la neutralidad del principio discursivo. Pero en la abducción de «U» podría haberse introducido furtivamente una precomprensión etnocéntrica, y con ello una determinada concepción del bien, no compartida por otras culturas. Esta sospecha acerca de la parcialidad eurocéntrica de la comprensión de la moralidad operacionalizada mediante «U» podría desactivarse si pudiera plausibilizarse esta explicación del punto de vista moral de modo «inmanente», o sea, a partir del saber sobre lo que uno hace cuando se acepta participar en una práctica argumentativa en general. La idea de fundamentación de la ética discursiva consiste en que el principio «U», junto a la representación de la fundamentación de normas expresada en «D» en general, puede obtenerse a partir del contenido implícito de los presupuestos universales de la argumentación.[63]

Esto resulta intuitivamente fácil de ver (mientras que cualquier intento de fundamentación formal exigiría pesadas discusiones sobre el sentido y la factibilidad de los «argumentos trascendentales»).[64] Me conformo aquí con la indicación fenomenológica de que las argumentaciones se llevan a cabo con objeto de convencerse recíprocamente de la corrección de las pretensiones de validez que plantean los proponentes para sus afirmaciones y que están dispuestos a defender frente a los oponentes. Con la práctica argumentativa se pone en marcha una competición *cooperativa* a la búsqueda de los mejores argumentos, competición que une *a limine* a los participantes en el orientase al objetivo del entendimiento. El supuesto de que la competición puede conducir a resultados «aceptables racionalmente», e incluso «convincentes», se funda-

63. Véase Konrad Ott, «Wie begründet man ein Diskussionsprinzip der Moral?», en la obra del mismo *Vom Begründen zum Handeln*, Tubinga, 1996, págs. 12-50.

64. Véase M. Niquet, *Transzendentale Argumente*, Francfort, 1991; id., *Nichthintergehbarkeit und Diskurs*, Tesis de Habitación (manuscrito), Francfort, 1995.

menta en la fuerza de convicción de los argumentos. Lo que cuenta como buen o mal argumento es algo que, por supuesto, se puede poner en discusión. Por tanto la aceptabilidad racional de una emisión reposa en último término en razones conectadas con determinadas propiedades del mismo proceso de argumentación. Nombraré sólo las cuatro más importantes: (a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; (b) a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones; (c) los participantes tienen que decir lo que opinan; (d) la comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición con un si o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica únicamente sean motivadas por la fuerza de convicción de los mejores argumentos. Si cualquiera que acepte participar en una argumentación tiene que hacer cuando menos estas suposiciones pragmáticas en los discursos prácticos (a) a causa del carácter público y la inclusión de todos los interesados, y (b) a causa del trato comunicativo igualitario a los participantes, pueden estar en juego solamente aquellas razones que tengan en cuenta por igual los intereses y las orientaciones de valor de todos; y a causa de la ausencia de (c) (d), engaño y coacción sólo pueden hacer decantar la balanza de las razones en favor de la aprobación de una norma dudosa y discutida. Bajo las premisas supuestas por todos de una orientación al entendimiento recíproco al fin puede lograrse «en común» esa aceptación «sin coacción».

Contra la objeción frecuentemente planteada de circularidad[65] observaré que el contenido de los presupuestos universales de la argumentación no es «normativo» en ningún sentido moral. Pues la inclusividad significa tan sólo que el acceso al discurso tiene carácter irrestricto, no la universalidad de alguna norma de acción obligatoria. La repartición simétrica de las libertades comunicativas *en* el discurso y la exigencia de sinceridad *para* el mismo significan obligaciones y derechos *argumentativos*, de ningún modo obligaciones y derechos *morales*. De igual modo, el carácter no coactivo se refiere al proceso de argumentación mismo, no a las relaciones interpersonales *fuera* de esta práctica. Las reglas constitutivas para el juego de la argumentación determinan el intercambio de argumentos y tomas de postura con un sí o con un no; tienen el sentido epistémico de posibilitar la justificación de emisiones, no el sentido *inmediatamente* práctico de motivar acciones.

65. Véase Tugendhat (1993), págs. 161 y sigs. La crítica de Tugendhat se refiere a una concepción de mi argumento que ya fue revisda en la segunda edición de *Moralbewusstsein und kommunikativen Handeln*, esto es, ¡de 1984! Véase también J. Habermas (1991), pág. 134, nota 17.

El *quid* de la fundamentación ético-discursiva del punto de vista moral consiste en que el contenido normativo de este juego de lenguaje epistémico, por una regla de argumentación, pasa a la selección de normas de acción que —junto a su pretensión de validez moral— están *dadas* en los discursos prácticos. La obligatoriedad moral no puede darse únicamente a partir de la coacción trascendental, por decirlo así, de los presupuestos inevitables de la argumentación; más bien se adhiere a los objetos especiales del discurso práctico —aquellos a los que las normas *introducidas* en el discurso se refieren las razones movilizadas en la deliberación—. Resalto esta circunstancia con la formulación de que «U» se plausibiliza a partir del contenido normativo de los presupuestos de la argumentación *conjuntamente con un concepto* (débil, esto es, no prejuzgante) *de fundamentación normativa*.

La estrategia de fundamentación aquí esbozada comparte la carga de la plausibilización con un planteamiento genealógico tras el cual se ocultan algunos supuestos teóricos acerca de la modernidad.[66] Con «U» nos aseguramos de modo reflexivo (lo que deja entrever también una figura de la fundamentación a la que aquí no se ha aludido: el uso de las evidencias de autocontradicción realizativa para identificar los presupuestos universales de la argumentación)[67] de los restos de sustancia normativa que en las sociedades postradicionales han quedado conservadas, por así decirlo, en forma de acción y argumentación orientadas al entendimiento.

Como consecuencia se plantea el problema de la aplicación de las normas. Con el principio (desarrollado por K. Günther)[68] de adecuación se hace valer *plenamente* el punto de vista moral con relación a los juicios morales singulares. En las consecuencias de los discursos de fundamentación y aplicación conducidos con éxito *se evidencia* entonces que las cuestiones prácticas se diferencian

66. Esto subraya W. Rehg, *Insight and Solidarity*, Berkeley, 1994, págs. 65 y sigs. Véase también S. Benhabib, «*Autonomy, Modernity and Community*», en su libro *Situating de Self*, Cambridge, 1992, págs. 68-88.

67. Véase K.O. Apel, «*Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik*», en su obra *Diskurs und Verantwortung*, Francfort, 1988, págs. 306-369.

68. Véase la nota 56.

bajo el riguroso punto de vista moral: las cuestiones morales relativas a la convivencia justa se separan, por un lado, de las cuestiones pragmáticas relativas a la elección racional, y, por otro, de las cuestiones éticas relativas acerca de la vida buena o no fracasada. Además, retrospectivamente me parece claro que «U» ha operacionalizado, ante todo, un principio discursivo más amplio en relación con una cuestión especial, a saber, la moral.[69] El principio discursivo se puede operacionalizar también para cuestiones de otro tipo, así, por ejemplo, para la deliberación de un legislador político o para los discursos jurídicos.[70]

69. Véase Habermas (1992), págs. 135 y sigs. y el epílogo a la cuarta edición, págs. 674 y sigs.

70. Véase R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Francfort, 1991; id., *Begriff und Geltung des Rechts* Friburgo, 1992; id., *Recht, Vernunft, Diskurs*, Francfort, 1995; K. Baynes, *The Normative Grunds of Social Criticism*, Albany, 1992; S. Benhabib, «*Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*», *Constellations*, 1 (1994), págs. 26-52; Véase ante todo R. Forst (1994).

II

¿TIENE FUTURO EL ESTADO NACIONAL?

2. EL ESTADO NACIONAL EUROPEO. SOBRE EL PASADO Y EL FUTURO DE LA SOBERANÍA Y DE LA CIUDADANÍA

Como ya delata la propia denominación de «Naciones Unidas», la sociedad política mundial se compone en nuestros días de Estados nacionales. Aquel tipo histórico de formación política que resultó de la Revolución Francesa y de la Revolución Americana se ha implantado a lo largo y ancho del planeta. Este hecho no es en absoluto algo trivial.

Las clásicas naciones-Estado del Norte y del Oeste de Europa se configuraron en el interior de los Estados territoriales ya existentes. Formaban parte de aquel sistema estatal europeo que se creó en la Paz de Westfalia de 1648. Por el contrario, las naciones «tardías», empezando por Italia y Alemania, siguieron una forma de desarrollo distinto, que resulta también típico de la formación de los Estados nacionales en la Europa Central y del Este. En este caso, la formación de los Estados seguía las huellas de una conciencia nacional adelantada y difundida con medios propagandísticos. La diferencia entre estos dos senderos (*from state to nation vs. from nation to state*) se refleja en la extracción de los actores que configuraron la vanguardia en el proceso de formación del Estado o de la nación, respectivamente. De un lado, se encontraban juristas, diplomáticos y militares pertenecientes a la plana mayor del rey que crearon un «instituto estatal racional»; en el otro lado, se situaban escritores e historiadores, eruditos e intelectuales, que mediante la propagación de la unidad más o menos imaginaria de una «nación cultural» prepararon la unificación estatal llevada a cabo (algo más tarde por Cavour o Bismarck) por vía diplomática y militar.

Una tercera generación totalmente diferente de Estados nacionales surgió después de la Segunda Guerra Mundial a partir del proceso de descolonización, sobre todo, en África y Asia. A menudo, estos Estados establecidos en las fronteras del temprano dominio colonial adquirieron la soberanía antes de que las formas importadas de organización estatal pudieran arraigar en el substrato

de una nación (que se extendiera más allá de los límites de la tribu). En estos casos, los Estados artificiales tuvieron que ser «rellenados» con naciones adheridas a *posteriori*. Finalmente, tras el hundimiento de la Unión Soviética, ha proseguido en la Europa Oriental y Sudoriental la tendencia a la formación de Estados nacionales independientes por la vía de secesiones más o menos violentas; en la situación social y económicamente precaria de estos países resulta suficiente con los viejos llamamientos etnonacionalistas para movilizar en favor de la independencia a las poblaciones que se encuentran en una situación de inseguridad.

En el momento actual, pues, el Estado nacional ha logrado implantarse frente a las antiguas formaciones políticas.[1] Ciertamente, las ciudades-estado clásicas encontraron también sucesores en la Europa de la Edad Moderna: de manera efímera en las ciudades septentrionales italianas y —en la región de la vieja Lotaringia—[2] en aquel cinturón de ciudades del que proceden tanto Suiza como los Países Bajos. También las estructuras de los Antiguos Imperios se repiten, primero, en la forma del Sacro Imperio Germánico de Occidente y, posteriormente, en los Estados multinacionales de los Imperios ruso, otomano y austro-húngaro. No obstante, el Estado nacional ha eliminado entretanto esta herencia premoderna. En la actualidad, observamos la profunda transformación de China, el último de los antiguos imperios.

Hegel consideraba que toda forma histórica estaba condenada al ocaso en el mismo momento en que llegaba a su madurez. No es necesario hacer propia su filosofía de la historia para reconocer que el camino triunfal del Estado nacional tiene un reverso irónico. El Estado nacional representaba en su época una convincente respuesta al desafío histórico consistente en encontrar un equivalente funcional para las formas de integración social de la modernidad temprana que habían entrado en decadencia. Hoy nos hallamos ante un desafío similar. La globalización del tráfico económico y de las comunicaciones, de la producción económica y de su financiación, de las transferencias en tecnología y armamento, y, sobre todo, de los riesgos tanto ecológicos como militares, nos confronta con problemas que ya no pueden solucionarse dentro del marco de un Estado nacional o por las vías habituales hasta ahora de los acuerdos entre Estados soberanos. Si no cambia todo seguirá progresando el vaciamiento de la soberanía concebida en términos propios de los Estados nacionales y se hará necesario la construcción y ampliación de las competencias políticas de acción a niveles supranacionales, cuyos comienzos ya podemos observar. En Europa, en América del Norte y en Asia se están construyendo formas de organización supraestatales de«regímenes» continentales que podrían proporcionar la necesaria infraestructura a las todavía hoy bastante ineficientes Naciones Unidas.

1. Véase Mario Reiner Lepsius, «Der europäische Nationalsstaat» en ídem, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, 1990, págs. 256-269.

2. Lotaringia es una región histórica surgida del reparto del imperio carolingio ratificado por el Tratado de Verdún en el año 843; su amplio y heterogéneo territorio se extendía desde la desembocadura del Rin hasta Italia central (*N. del t.*).

No obstante, este inaudito momento de abstracción sólo supone la continuación de un proceso para el que las prestaciones integradoras del Estado nacional representan el primer gran ejemplo. Pienso, por ello, que podemos orientarnos en el incierto camino hacia las sociedades postnacionales siguiendo el modelo de aquella forma histórica que estamos en actitud de superar. Deseo, en primer lugar, recordar las conquistas del Estado nacional aclarando los conceptos de «Estado» y «nación» (I) y explicando a continuación los dos problemas que fueron resueltos con las formas del Estado nacional (II). Abordo, a continuación, el potencial de conflicto incrustado en esta forma de Estado: la tensión entre republicanismo y nacionalismo (III). Finalmente, deseo entrar a considerar dos retos actuales que exigen demasiado de la capacidad de acción de los Estados nacionales: la diferenciación multicultural de la sociedad (IV) y los procesos de globalización que minan tanto la soberanía interior (V) como exterior (VI) de los Estados nacionales existentes.

I. «Estado» y «nación»

Según la comprensión moderna, «Estado» es un concepto definido jurídicamente que en el orden material hace referencia a un poder estatal soberano tanto interna como externamente; en términos espaciales, se refiere a un territorio claramente delimitado; y, socialmente, a la totalidad de los miembros, es decir, al «pueblo propio de un Estado» (*Staatsvolk*). La dominación estatal se establece en las formas propias del derecho positivo, y el «pueblo propio de un Estado» constituye el portador del ordenamiento jurídico restringido al ámbito de validez del territorio estatal. En el uso del lenguaje político, los conceptos de «nación» y «pueblo propio

de un Estado» tienen la misma extensión. Pero más allá de la disposición jurídica, «nación» tiene el sentido de una comunidad política conformada a partir de una procedencia común, al menos, a partir de una lengua, una cultura y una historia común. Un «pueblo propio de un Estado» se convierte en «nación», con este sentido histórico, tan sólo mediante la figura concreta de una forma de vida especial. Los dos componentes que se encuentran unidos en conceptos tales como «Estado nacional» o «nación de ciudadanos» se remiten a dos procesos que, en absoluto, marchan en paralelo: por un lado, a la formación de Estados (I) y, por otro lado, a la formación de naciones (II).

(I) El éxito histórico del Estado nacional se explica en gran parte por las ventajas que conlleva el moderno aparato estatal *como tal*. Obviamente, el Estado territorial monopolizador de la violencia, con una administración diferenciada y financiada a través de impuestos, podía cumplir mejor los imperativos funcionales de la modernización social, cultural y, sobre todo, económica, que las formaciones políticas de antiguo cuño. En nuestro contexto basta con recordar los rasgos característicos del tipo ideal elaborado por Karl Marx y Max Weber.

(a) El poder ejecutivo del Estado, separado de la potestad regia y establecido de manera burocrática, estaba integrado por una organización administrativa profesionalmente especializada y cubierto por funcionarios adiestrados en cuestiones jurídicas, y podía además apoyarse en el poder acuartelado de un ejército permanente, de la policía y del sistema penitenciario. Para monopolizar estos medios de aplicación legítima de la violencia debía imponerse la «seguridad pública». Soberano sólo es aquel Estado que puede mantener en el ámbito interior la paz y el orden y que puede proteger exteriormente sus fronteras. Tiene que poder imponerse en el interior frente a poderes en competencia e, internacionalmente, tiene que poder afirmarse como un Estado que compite en igualdad de derechos. El *status* de sujeto de derecho internacional se basa en el reconocimiento internacional como miembro «igual» e «independiente» del sistema de Estados; para ello se requiere una posición de poder suficientemente fuerte. La soberanía interior presupone la capacidad de imponer el ordenamiento jurídico estatal; la soberanía exterior, la capacidad de autoafirmación en la competencia «anarquista» por el poder entre Estados.

(b) Aún más importante para el proceso de modernización resulta la separación del Estado con respecto a la «sociedad civil», esto es, la especificación funcional del aparato del Estado. El Estado moderno es simultáneamente Estado administrativo y Estado fiscal, lo que significa que se limita esencialmente a tareas administrativas. Traspasa las tareas productivas, que hasta entonces habían sido percibidas *en el marco* del poder político, a una economía de mercado diferenciada del aparato estatal. A este respecto, se ocupa de las «condiciones generales de producción», es decir, de la infraestructura y del marco jurídico necesarios para un tráfico capitalista de mercancías y para la correspondiente organización del trabajo social. Las necesidades de financiación del Estado son cubiertas mediante los ingresos fiscales sobre lo producido privadamente. El sistema administrativo paga las ventajas de esta especialización funcional colocándose en una situación de dependencia con respecto a la capacidad de prestación de una economía dirigida por los mercados. Aunque los mercados puedan ser organizados y controlados políticamente, obedecen a una lógica propia que se distancia de los controles estatales.

La diferenciación del Estado con respecto a la economía se refleja en la diferenciación entre derecho público y derecho privado. Al servirse el Estado moderno del derecho positivo como un medio de organización de su poder, él mismo se vincula a un medio —a través de los conceptos de ley, de derecho subjetivo (derivado de a ley), de persona jurídica (como portadora de derechos)— que hace valer un nuevo principio que ya Hobbes hizo explícito: en un ordenamiento de derecho positivo desvinculado (claro está, sólo en cierto modo) de la moral, al ciudadano le está permitido todo lo que no está prohibido. Con independencia de si el poder del propio Estado está ya domesticado en términos del Estado de derecho y de si la corona se encuentra «bajo la ley», el Estado no puede servirse del medio «derecho» sin organizar las interrelaciones en las esferas de la sociedad civil diferenciadas por él de manera que los particulares logren el disfrute de la libertades subjetivas (en principio, repartidas desigualmente). Con la separación del derecho privado frente al derecho público, el ciudadano particular, en el papel de «súbdito», como todavía dice Kant, gana un importante espacio de autonomía privada.[3]

3. En su ensayo «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», Kant distingue, como es sabido, «la igualdad (del individuo) con cualquier otro en cuanto súbdito» de la «libertad del hombre» y de la «libertad del ciudadano» (Kant, *Werke*, Weischedel, vol. VI, pág. 145) [trad. cast.: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 27. *N. del t.*].

(2) Todos nosotros vivimos en sociedades nacionales que deben su unidad a una organización de este tipo. Tales Estados existían ciertamente desde hace tiempo, antes de que hubiera «naciones» en el sentido moderno. Estado y nación se fundieron en Estado nacional sólo a partir de las revoluciones de finales del siglo XVIII. Antes de analizar lo específico de esta vinculación, deseo recordar mediante un breve *excursus* en términos de historia conceptual el surgimiento de aquella formación de la conciencia moderna que permite la interpretación del «pueblo propio de un Estado» como «nación» en un sentido diferente del meramente jurídico.

Conforme al uso clásico de la lengua de los romanos, tanto «natio» como «gens» son conceptos opuestos al de «civitas». Las naciones son, en primer término, comunidades de origen que están integradas geográficamente mediante el asentamiento y por relaciones de vecindad, y culturalmente por medio de una lengua común, así como por costumbres y tradiciones comunes, pero que todavía no están integradas políticamente en el marco de una forma de organización estatal. Esta raíz semántica se mantiene a lo largo de la Edad Media y en los inicios de la modernidad en cualquier parte donde «natio» sea equivalente a «lingua». Así, por ejemplo, en las universidades medievales los estudiantes estaban divididos según su procedencia en «nationes». Con la creciente movilidad geográfica, el concepto servía en general para la diferenciación interna de las órdenes militares, las universidades, los monasterios, los concilios, las colonias de comerciantes, etc. De ahí que se asociara desde un principio la procedencia nacional *atribuida por otros* con la delimitación negativa de lo extraño respecto de lo propio.[4]

La expresión «nación» encontró en aquel tiempo uno de los significados contrapuestos de carácter no político en un contexto distinto. A partir del sistema feudal del Imperio Germánico se habían desarrollado los Estados estamentales; se basaban en pactos en los que el rey o el emperador dependiente de los impuestos y del apoyo militar concedía a la nobleza, a la Iglesia y a las ciudades determinados privilegios, esto es, una participación limitada en el ejercicio del poder político. Los estamentos feudales reunidos en «parlamentos» o en «dietas» representaban al «país» o a la «nación» frente al poder de la corte. Como nación, la nobleza gozaba

4. «El modelo nacional hizo su entrada en la historia europea al modo de conceptos asimétricos contrapuestos» (H. Münckler, «Die Nation als Modell politischer Ordnung», en *Staatswissenschaft und Staatspraxis*, Año V, nº 3, 1994, pág. 381).

de una existencia política que aún le era negada al pueblo concebido como la totalidad de los súbditos. Esto explica el sentido revolucionario de fórmulas como *King in Parliament* y tanto más la identificación del «Tercer Estado» con la «Nación».

La transformación de la «nación de la nobleza» en «nación étnica» —un proceso que avanza desde finales del siglo XVIII— presupone, en definitiva, un cambio de la conciencia inspirado por los intelectuales. Este cambio se llevó a cabo primeramente entre la burguesía urbana, sobre todo por la burguesía formada académicamente, antes de que encontrase un amplio eco entre la población y provocara una progresiva movilización política de las masas. La conciencia nacional del pueblo se condensa en «comunidades imaginadas» reelaboradas reflexivamente mediante historias nacionales (Benedict Anderson),[5] comunidades que llegaron a ser el núcleo de cristalización de una nueva autoidentificación colectiva: «Así surgieron en las últimas décadas del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX las naciones [...]: incubadas por un número verdaderamente apreciable de sabios, publicistas y poetas; naciones étnicas en la teoría, no en la realidad todavía por mucho tiempo».[6] En la medida en que esta idea se expandía, se mostraba también, sin embargo, que el concepto político de nación de la nobleza transformada en nación étnica había recibido del concepto más antiguo y prepolítico de nación, utilizado como signo de procedencia y pasado, la fuerza para formar estereotipos. La positiva autoestilización de la nación propia se convirtió ahora en un mecanismo que funcionaba bien como defensa frente a todo lo extraño, como devaluación de las otras naciones y como delimitación de las minorías nacionales, étnicas y religiosas, especialmente de los judíos. En Europa, el nacionalismo se vinculó con el antisemitismo de un modo que arrastraría graves consecuencias.

II. LA NUEVA FORMA DE INTEGRACIÓN SOCIAL

Cuando se interpretan los largos y ramificados procesos a partir de los resultados, la «invención de la nación» (H. Schulze) desem-

5. Referencia elíptica al libro de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993 (*N. del t.*).

6. Hagen Schulze, *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, Munich, C.H. Beck, 1994, pág. 189 (trad. cast.: *Estado y nación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1997, pág. 149. *N. del t.*).

peña la función de catalizador de la transformación del Estado de la temprana Edad Moderna en una república democrática. La autocomprensión nacional construyó el contexto cultural en el que los súbditos podían llegar a ser ciudadanos políticamente activos. Sólo la pertenencia a la «nación» fundaba un vínculo de solidaridad entre personas que hasta entonces habían permanecido extrañas las unas para las otras. El mérito del Estado nacional estribaba, pues, en que resolvía dos problemas en uno: hizo posible una nueva forma, más abstracta, de *integración social* sobre la base de un nuevo *modo de legitimación*.

El problema de la legitimación surgió, dicho concisamente, porque como consecuencia del cisma religioso se desarrolló un pluralismo de cosmovisiones que privó al poder político también del fundamento religioso que representaba la «gracia de Dios». El Estado secularizado tuvo que legitimarse a sí mismo a partir de otras fuentes. El otro problema de la integración social estaba relacionado, simplificando igualmente, con la urbanización y la modernización económica, con la extensión y aceleración del tráfico de mercancías, personas e informaciones. La población fue arrancada de las asociaciones estamentales de la sociedad de la temprana Edad Moderna y con ello, a la vez, fue movilizada y aislada geográficamente. A ambos retos, el Estado nacional responde con una movilización *política* de sus ciudadanos. La naciente conciencia nacional hacía posible conectar una forma abstracta de integración social con cambiantes estructuras de decisión política. Una participación democrática puesta en marcha lentamente creó con la ayuda del estatuto de la ciudadanía un nuevo nivel de *solidaridad* mediada jurídicamente y, simultáneamente, proporcionó al Estado una fuente secularizada de *legitimación*. Por supuesto, el Estado moderno había regulado sus fronteras sociales ya mediante los derechos de pertenencia al Estado. Pero la *pertenencia* al Estado no significaba nada más que la subordinación a un poder estatal. Esta pertenencia organizativa de carácter adscriptivo se transformó sólo con el tránsito a un Estado democrático de derecho en una forma de pertenencia adquirida (al menos por medio de un consentimiento implícito) de los ciudadanos que participaban en el ejercicio del poder político. En este incremento de significado que experimenta la noción de pertenencia —con el cambio de *status* de miembro de un Estado al de *ciudadano* de un Estado— debemos distinguir ciertamente el aspecto jurídico-político del propiamente cultural.

Tal como se ha mencionado, dos rasgos son constitutivos del Estado moderno: la soberanía del poder estatal encarnada en el príncipe y la diferenciación del Estado con respecto a la sociedad, con lo cual se les concedería de modo paternalista a las personas privadas un componente básico de las libertades subjetivas. Estos derechos del súbdito se transforman con el cambio de la soberanía del príncipe a la soberanía del pueblo en derechos del hombre y del ciudadano, esto es, en derechos liberales y políticos. Considerado como tipo ideal, estos derechos garantizan junto a la autonomía privada también la autonomía pública, que en principio es igual para cualquiera. El Estado constitucional democrático es, de acuerdo con su concepción ideal, un orden querido por el pueblo mismo y legitimado por la formación libre de su voluntad. De acuerdo con Rousseau y Kant, los destinatarios del derecho deben poder concebirse simultáneamente como autores del mismo.

Pero a esta transformación jurídico-política le hubiera faltado la fuerza motriz y la república formalmente establecida hubiera carecido de la fuerza vital si el pueblo, que hasta entonces había sido definido desde arriba de una manera autoritaria, no se hubiera convertido, de acuerdo con su propia autocomprensión, en una nación de ciudadanos conscientes de sí mismos. Para lograr esta movilización política se precisaba una idea con fuerza capaz de crear convicciones y de apelar al corazón y al alma de una manera más enérgica que las nociones de soberanía popular y derechos humanos. Este hueco lo cubre la idea de nación. Esta idea les hizo tomar conciencia a los habitantes de un determinado territorio estatal de una nueva forma de pertenencia compartida, una forma jurídica y políticamente mediada. Sólo la conciencia nacional que cristaliza en la percepción de una procedencia, una lengua y una historia común, sólo la conciencia de pertenencia al «mismo» pueblo, convierte a los súbditos en ciudadanos de una única comunidad política: en miembros que pueden sentirse responsables *unos de otros*. La nación o el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), esto es, la primera forma moderna de identidad colectiva en general, suministra un substrato cultural a la forma estatal jurídicamente constitucionalizada. Esta fusión de las antiguas lealtades en un nueva conciencia nacional, en general artificiosa y dirigida asimismo por las necesidades burocráticas, la describen los historiadores como un proceso a largo plazo.

Este proceso conduce a una doble codificación de la noción de ciudadanía, de forma que el *status* definido por medio de los dere-

chos civiles significa al mismo tiempo la pertenencia a un pueblo definido culturalmente. Sin esta interpretación cultural de los derechos cívicos el Estado nacional no hubiera encontrado en su fase inicial apenas la fuerza con la que producir la implantación de la ciudadanía democrática y a la vez un nuevo nivel, más abstracto, de integración social. El contraejemplo de los Estados Unidos de América muestra, en efecto, que el Estado nacional puede adoptar y mantener una forma republicana también sin la base de una población homogeneizada culturalmente de este modo. Aquí, en lugar del nacionalismo se establece, sin embargo, una religión civil enraizada en la cultura mayoritaria.

Hasta ahora se ha hablado de las *conquistas* del Estado nacional. Pero la vinculación entre republicanismo y nacionalismo provoca también peligrosas *ambivalencias*. Con el surgimiento del Estado nacional se transforma, como hemos visto, el sentido de la soberanía estatal. Esto atañe no sólo a la inversión de la soberanía del príncipe en soberanía popular; también se transforma la percepción de la soberanía exterior. La idea de nación se entrecruza con aquella voluntad maquiavélica de autoafirmación, por la que desde un principio se había dejado conducir el Estado soberano en el escenario de las «potencias». De la autoafirmación estratégica del Estado moderno contra los enemigos exteriores se llega a la autoafirmación existencial de la nación. Con ello entra en juego un tercer concepto de «libertad». Un concepto colectivo de libertad nacional compite con los dos conceptos individualistas de libertad: la libertad privada de los ciudadanos en tanto que miembros de la sociedad civil y la autonomía política de los ciudadanos. Más importante es *cómo* ha de pensarse esta libertad de la nación: bien en analogía con la libertad de las personas privadas, que se demarcan unas de otras y compiten entre sí, o bien según el modelo de la autodeterminación cooperativa propia de los ciudadanos autónomos.

El modelo de la autonomía pública se pone en cabeza cuando la nación se concibe como una magnitud construida en términos jurídicos, justamente como una nación de ciudadanos. Estos ciudadanos pueden ser perfectamente patriotas que entienden y defienden la propia constitución como una conquista en el contexto de la historia de su país. No obstante, conciben la libertad de la nación de manera cosmopolita, completamente en el sentido dado por Kant, a saber: como una facultad y una obligación para el entendimiento cooperativo o para el arreglo de intereses con otras naciones en el marco de una federación de pueblos que asegure la paz.

La versión naturalista de nación como una magnitud prepolítica sugiere, por el contrario, una interpretación distinta. Según ésta, la libertad de la nación consiste esencialmente en la capacidad de afirmar su independencia en caso de necesidad mediante el poder militar. Del mismo modo como las personas privadas proceden en el mercado, así los pueblos persiguen sus propios intereses en el coto de caza abierto de la política internacional del poder. La imagen tradicional de la soberanía se repinta con los colores nacionales y evoca con ello nuevas energías.

III. La tensión entre nacionalismo y republicanismo

A diferencia de las libertades republicanas de los individuos, la independencia de la propia nación, que debe ser defendida en caso de necesidad con la «sangre de los hijos», señala aquel lugar en el que el Estado secularizado preserva un resto no secularizado de trascendencia. El Estado nacional que hace la guerra exige a sus ciudadanos el deber de arriesgar su vida en aras de la colectividad. Desde la Revolución Francesa, el servicio militar obligatorio vale como el reverso de los derechos cívicos; en la disponibilidad a luchar y morir por la patria debe acreditarse por igual la conciencia nacional y la voluntad republicana. Así, por ejemplo, en las inscripciones de la historia nacional francesa se refleja una doble huella conmemorativa: los hitos de la lucha por la libertad republicana van asociados al simbolismo de carácter fúnebre de la memoria de los caídos en el campo de batalla.

La nación tiene dos caras. Mientras que la nación «querida» de los ciudadanos constituye la fuente de la legitimación democrática, la nación «nacida» compuesta por quienes pertenecen étnicamente a un pueblo se ocupa de la integración social. Los ciudadanos constituyen por su propia fuerza la asociación política de individuos libres e iguales; quienes pertenecen étnicamente a un pueblo se encuentran ya en una comunidad moldeada por una lengua y una historia común. En las categorías conceptuales del Estado nacional se encuentra incrustada la tensión entre el universalismo de una comunidad jurídica igualitaria y el particularismo de una comunidad con un destino histórico.

Esta ambivalencia resulta inofensiva en tanto que una comprensión cosmopolita de la nación de ciudadanos mantenga la prioridad frente a la versión etnocentrista de una nación que se

encuentra a la larga en un latente estado de guerra. Sólo un concepto no naturalista de nación se emsambla de manera inconsútil con la autocomprensión universalista del Estado democrático de derecho: la idea republicana puede tomar el timón y, por su parte, llegar a abrirse paso en las formas de vida socialmente integradoras, estructurándolas según un modelo de carácter universalista. El Estado nacional debe su éxito histórico al hecho de que logró reemplazar los vínculos corporativos en desintegración de la sociedad premoderna por lazos de solidaridad entre los ciudadanos. Pero esta conquista republicana se pone en peligro cuando la fuerza integradora de la nación de ciudadanos se reduce al dato prepolítico de un pueblo cuasinatural, esto es, algo que es independiente de la formación de la voluntad y la opinión política de los ciudadanos. Para explicar la desviación hacia el nacionalismo pueden darse, por supuesto, muchas razones. Sólo menciono dos: la primera es una razón conceptual y la segunda es una razón de tipo empírico.

En la construcción jurídica del Estado constitucional existe una laguna que invita a ser rellenada con un concepto naturalista de pueblo. Sólo mediante conceptos normativos no se puede aclarar cómo debe *componerse* el *conjunto básico* de aquellas personas que se reúnen para regular legítimamente su vida en común con los medios propios del derecho positivo. Considerados normativamente, los límites sociales de una agrupación de socios jurídicos libres e iguales son contingentes. Dado que la voluntariedad de la decisión de una práctica constituyente es una ficción del derecho racional, en el mundo que nosotros conocemos queda a disposición del azar histórico y de la facticidad de los acontecimientos —normalmente, del desenlace cuasinatural de los conflictos violentos, de las guerras y las contiendas civiles— quién gana el poder de definir las fronteras de una comunidad política. Ha de aceptarse como un desacierto rico en consecuencias en el orden práctico —que se remonta al siglo XIX— que esta cuestión pueda ser contestada también de manera normativa, esto es, mediante un «derecho a la autodeterminación nacional».[7]

7. Ya el iuspublicista liberal Johann Caspar Bluntschuli extrajo la siguiente conclusión: «Cada nación está llamada y, por tanto, legitimada, a constituir un Estado. [...] Del mismo modo que la humanidad está dividida en un número de naciones, así debe (!) fraccionarse el mundo en otros tantos Estados. Cada nación, un Estado. Cada Estado, una nación» (citado por H. Schulze, 1994, pág. 225) [trad. cast.: *op. cit.*, págs. 178-179. *N. del t.*].

El nacionalismo soluciona el problema de las fronteras a su manera. En tanto que la conciencia nacional pudiera ser ella misma también un artefacto, concibe la importancia imaginaria de la nación que se comprende a sí misma como un ente crecido en contraposición al orden artificial del derecho positivo y a la construcción del Estado constitucional. El recurso a la nación «orgánica» puede por ello despojar del carácter meramente contingente a los límites históricamente más o menos fortuitos de la comunidad política, dotarlos del aura de una sustancialidad falsificada y legitimarlos en razón del «origen».

La otra razón resulta más trivial. Precisamente el carácter artificioso de los mitos nacionales, tanto en lo referente a la reelaboración científica como a la difusión propagandística, convierte al nacionalismo de por sí en algo propenso a ser empleado de manera abusiva por parte de las élites políticas. El hecho de que los conflictos internos se neutralicen mediante los éxitos en la política exterior se basa en un mecanismo bien conocido por la psicología social del que los gobiernos han sacado provecho una y otra vez. Pero a un Estado nacional que ambiciona de manera belicista el prestigio internacional ya le está trazado el camino por el que puede desviar los conflictos que surgen de la división de clases durante un proceso de industrialización capitalista acelerada: la libertad colectiva de la nación podía ser interpretada en el sentido de un despliegue imperial del poder. La historia del imperialismo europeo entre 1871 y 1914, lo mismo que el nacionalismo integral del siglo XX (sin decir ya nada del racismo de los nazis), ilustra el triste hecho de que la idea de la nación ha servido menos para fortalecer a las poblaciones en su lealtad al Estado constitucional y mucho más para movilizar a las masas para fines que apenas son compatibles con los principios republicanos.[8]

La lección que podemos extraer de esta historia resulta evidente. El Estado nacional ha de desprenderse del potencial ambivalente que algún día le sirvió de fuerza propulsora. Hoy en día, cuando la capacidad de acción del Estado nacional choca con sus límites, su ejemplo resulta igualmente instructivo. En su época, el Estado nacional logró instaurar un contexto de comunicación política que hizo posible amortiguar los sucesivos impulsos de abstracción que conlleva la modernización social, consiguiendo así insertar, mediante la difusión de la conciencia nacional, a una población que

8. Véase, H. Schulze, *op. cit.*, págs. 243 y sigs.

había sido arrancada de los contextos de vida tradicionales en los contextos de un mundo de la vida ampliado y racionalizado. El Estado nacional podía cumplir esta función integradora tanto más cuanto que el *status* jurídico del ciudadano se vinculaba con la pertenencia cultural a la nación. Hoy, puesto que el Estado nacional se ve desafiado en el interior por la fuerza explosiva del multiculturalismo y desde fuera por la presión problemática de la globalización, se plantea la cuestión de si existe un equivalente igualmente funcional para la trabazón existente entre nación de ciudadanos y nación étnica.

IV. La unidad de la cultura política en la multiplicidad de las subculturas

Originariamente la sugestiva unidad de un pueblo más o menos homogéneo ha podido velar por la impregnación cultural de una ciudadanía definida en términos jurídicos. En este contexto la ciudadanía democrática podía formar el punto nodal de las responsabilidades recíprocas. Pero en nuestras sociedades pluralistas vivimos con evidencias cotidianas que se alejan cada vez más del caso modélico de un Estado nacional con una población culturalmente homogénea. Aumenta la multiplicidad de formas de vida, grupos étnicos, confesiones religiosas e imágenes del mundo. No existe para ello ninguna vía alternativa, a no ser que se pague el precio normativamente insoportable de las limpiezas étnicas. Por eso el republicanismo debe aprender a apoyarse sobre sus propios pies. Su *quid* consiste ciertamente en que el proceso democrático asume a la vez el papel de garantía en caso de fallo del sistema en aquello que hace referencia a la integración de una sociedad cada vez más internamente diferenciada. En una sociedad pluralista en el orden cultural y cosmovisional, esta carga no puede ser desplazada del nivel de la formación de la voluntad política y la comunicación pública al substrato aparentemente cuasinatural de un pueblo presuntamente homogéneo. Detrás de una fachada tal se esconde tan sólo la cultura hegemónica de una parte dominante. Por razones históricas existe en muchos países una fusión entre la cultura de la mayoría y aquella cultura política universal que tiene la pretensión de ser reconocida, a pesar de su procedencia cultural, por *todos* los ciudadanos. Esta fusión debe ser disuelta cuando en el interior *de la misma* comunidad deben poder existir en igualdad de derechos distintas formas de vida culturales, étnicas y religiosas en coexistencia y convivencia. El nivel de la cultura política común debe ser desconectado del nivel de las subculturas y de sus identidades acuñadas prepolíticamente. La exigencia de coexistencia en igualdad de derechos se encuentra sometida a la reserva de que las confesiones y prácticas protegidas no pueden contradecir los principios constitucionales vigentes (tal como sean entendidos en la respectiva cultura política).

La cultura política de un país se cristaliza en la constitución vigente. Cada cultura nacional conforma a la luz de la propia historia una interpretación distinta para los mismos principios incorporados también en otras constituciones republicanas (tales como la soberanía popular o los derechos humanos). En los fundamentos de tales interpretaciones puede figurar un «patriotismo constitucional» en lugar del nacionalismo originario. Dicho patriotismo constitucional aparece para algunos observadores como un vínculo demasiado débil para la consistencia de las sociedades complejas. Por todo lo cual se plantea de un modo tanto más urgente la cuestión relativa a las condiciones bajo las cuales el colchón de una cultura política liberal resultaría suficiente para preservar a una nación de ciudadanos, incluso independientemente de las asociaciones étnicas, frente a los peligros de desintegración en fragmentos.

Esto se ha convertido en un problema incluso para los países de inmigración clásicos como los Estados Unidos. La cultura política de los Estados Unidos, más que otros países, concede espacio para una coexistencia pacífica entre ciudadanos con un trasfondo cultural muy diferente; allí cada cual puede vivir simultáneamente con dos identidades: en el propio país se puede ser a la vez miembro y extranjero. Pero el creciente fundamentalismo, que en algunos casos incluso se torna en terrorismo (como en Oklahoma), constituye una advertencia de que hasta en los Estados Unidos podría desgarrarse aquella red de seguridad que proporciona la religión civil al interpretar una admirable e ininterrumpida historia constitucional de más de dos siglos. Sospecho que las sociedades multiculturales sólo pueden seguir cohesionadas por medio de una cultura política así acrisolada si la democracia no se presenta sólo con la forma liberal de los derechos de libertad y de participación política, sino también por medio del disfrute profano de los derechos sociales y culturales. Los ciudadanos deben poder experimentar *el valor de uso de sus derechos* también en la for-

ma de seguridad social y de reconocimiento recíproco de las diferentes formas de vida culturales. La ciudadanía democrática desplegará una fuerza integradora, es decir, creará solidaridad entre extraños, si se hace valer como un mecanismo con el que se realicen *de facto* los presupuestos para la existencia de las formas de vida deseadas.

Esta perspectiva viene sugerida por aquel tipo de Estado de bienestar que se desarrolló en Europa bajo las circunstancias favorables del período de posguerra que, sin duda, ya no se dan. Tras la cesura producida por la Segunda Guerra Mundial, se agotaron aquí las fuentes de energía de un nacionalismo sobreexcitado. Bajo el paraguas del equilibrio nuclear entre las superpotencias se mantuvo vedada a las potencias europeas —y no sólo a la dividida Alemania— la posibilidad de tener una política exterior autónoma. Las cuestiones fronterizas litigiosas no llegaron a suponer un tema de discusión. Si los conflictos sociales no podían desviarse hacia el exterior, entonces debían ser tratados bajo la primacía de la política interior. En estas condiciones, la comprensión universalista del Estado democrático de derecho podía desprenderse considerablemente de los imperativos de una política de dominación orientada por los intereses nacionales y motivada geopolíticamente. A pesar del ambiente de guerra civil universal y de la imagen en clave anticomunista que se daba del enemigo, se aflojó en la conciencia pública el tradicional entrelazamiento del republicanismo con los objetivos de la autoafirmación nacional.

En la situación particular de la República Federal de Alemania, que había sido despojada de los derechos esenciales relativos a la soberanía, la tendencia a una autocomprensión en cierta medida «postnacional» de la comunidad política puede que se impusiera con más fuerza que en otros Estados europeos. No obstante, en la mayoría de los Estados de Europa Occidental y del Norte la pacificación del antagonismo de clases, llevada a cabo con las técnicas propias del Estado social, creó una nueva situación. Con el transcurso del tiempo se desarrollaron sistemas de seguridad social y se llevaron a cabo reformas en diferentes ámbitos tales como la escuela, la familia, el derecho penal y el sistema penitenciario, la protección de datos, etc., y al menos se introdujeron determinadas políticas feministas de equiparación. En el término de una generación, el *status* de ciudadano fue mejorado de una manera perceptible en su sustancia jurídica, aunque todavía resulte defectuoso. Esto sensibilizó a los propios ciudadanos, y esto es lo que me importa

subrayar ahora, acerca de *la primacía* que ha de gozar la cuestión de la realización de los derechos fundamentales: acerca de esa primacía que la nación real de los ciudadanos debe conservar frente a la nación imaginaria de los que pertenecen étnicamente a un pueblo.

El sistema de los derechos se configuró bajo las favorables condiciones económicas de un período comparativamente largo de crecimiento económico. Así cada cual podía identificar y apreciar el *status* del ciudadano como aquello que le une con los otros miembros de la comunidad política y como lo que al mismo tiempo le hace dependiente y responsable de ella. Todos podían ver que la autonomía privada y la autonomía pública se presuponen mutuamente en el ciclo de la reproducción y mejora de las condiciones de los modos de vida preferidos. En cualquier caso, se percataban intuitivamente de que sólo podían delimitar su espacio privado de acción de cara a los otros de un modo equitativo si hacían un uso adecuado de sus competencias cívicas., La constitución se acreditaba como marco institucional para una dialéctica entre igualdad jurídica e igualdad fáctica que fortaleciera simultáneamente a la autonomía privada y a la autonomía cívica.[9]

No obstante, esta dialéctica, con entera independencia de motivos de carácter local, se ha paralizado en el ínterin. Si queremos explicar esto debemos dirigir la mirada a aquellas tendencias que han sido objetos de consideración bajo la etiqueta de la «globalización».

V. LÍMITES DEL ESTADO NACIONAL: RESTRICCIONES DE LA SOBERANÍA INTERNA

En otros tiempos el Estado nacional defendió sus límites territoriales y sociales de una forma francamente neurótica. Hoy en día, estos controles han sido horadados desde hace ya tiempo por procesos que de manera incontenible transcienden las fronteras. Anthony Giddens ha definido la «globalización» como una intensificación de las relaciones a escala planetaria que provoca una influencia recíproca entre sucesos de carácter local y otros que acon-

9. Véase Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1992, págs. 493 y sigs. (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, págs. 492 y sigs. *N. del t.*)

tecen en lugares bien distantes.[10] Las comunicaciones, que se extienden igualmente a escala planetaria, discurren por medio de lenguajes naturales (la mayoría con medios electrónicos) o a través de códigos especiales (sobre todo, el dinero y el derecho). Dado que la noción «comunicación» tiene un significado ambivalente, de estos procesos surgen tendencias contrapuestas. Exigen, por una parte, la expansión de la conciencia de los actores y, por otra parte, la ramificación, la ampliación del alcance y la concatenación de sistemas, redes (como, por ejemplo, los mercados) u organizaciones. Aunque ciertamente el crecimiento de sistemas y redes multiplica las posibilidades de contactos y comunicaciones, sin embargo, no provoca *per se* el ensanchamiento de un mundo compartido intersubjetivamente ni aquella concatenación discursiva de puntos de vista relevantes, temas y contribuciones a partir de los cuales se forman los espacios públicos políticos. La conciencia de sujetos que hacen planes, que se comunican entre sí y actúan parece que simultáneamente se ha ampliado y fragmentado. Los espacios públicos generados por medio de Internet permanecen segmentados entre sí como si se tratase de comunidades aldeanas de tipo global. Por de pronto, no resulta claro si una conciencia pública en expansión, pero que sin duda se encuentra centrada en el mundo de la vida, puede abarcar contextos diferenciados en términos sistémicos o si los decursos sistémicos convertidos en autónomos se distancian desde hace tiempo de todos aquellos contextos establecidos mediante la comunicación política.

El Estado nacional constituyó una vez el marco en el interior del cual se articuló y en cierto sentido también se institucionalizó la idea republicana de la actuación consciente de la sociedad sobre sí misma. Para el Estado nacional, tal como se ha mencionado, resultaba típica una relación complementaria entre el Estado y la economía, por un lado, y la política interior y la competencia de poder entre los Estados, por otro lado. Este esquema, ciertamente, sólo se ajusta a determinadas relaciones donde la política nacional aún puede influir en una «economía nacional». Así, por ejemplo, en la era de la política económica keynesiana, el crecimiento dependía de factores que de ningún modo favorecía sólo a la revalo-

10. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990, pág. 64 (Trad. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, págs. 67-68. *N. del t.*); y, del mismo autor, véase *Beyond Left and Rigth*, Cambridge, 1994, págs. 78 y sigs. (trad. cast.: *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra, 1996, págs. 85 y sigs. *N. del t.*).

rización del capital, sino también a la población en su conjunto: dependía del surgimiento del consumo de masa (bajo la presión de los sindicatos), de la elevación de las fuerzas productivas técnicas, que simultáneamente reducen el tiempo de trabajo (sobre la base de una investigación básica independiente); de la cualificación de las fuerzas de trabajo en el marco de un sistema educativo en expansión (que mejoró el nivel cultural de la población), etc. En el marco de las economías nacionales surgieron en cualquier caso espacios de distribución, tanto por medio de la política de tarifas y aranceles como por medio de la política social, que podrían ser aprovechados —por parte del Estado— para satisfacer las aspiraciones de una población exigente e inteligente.

Aunque el capitalismo desde el principio se desarrolló adoptando dimensiones planetarias,[11] esta dinámica económica, liberada del conjunto del moderno sistema de Estados, ha contribuido más bien a la consolidación del Estado nacional. Pero, entretanto, ambos tipos de desarrollos han dejado de reforzarse mútuamente. Resulta correcto afirmar que la «restricción territorial del capital nunca correspondió a su movilidad territorial. Esto se debe a las especiales condiciones históricas de la sociedad burguesa en Europa».[12] Pero estas condiciones han cambiado básicamente con la desnacionalización de la producción económica. Mientras tanto, todos los países industriales se han visto afectados por el hecho de que las estrategias de inversión de un número cada vez mayor de empresas se orientan hacia *mercados financieros y laborales* que se encuentran entrelazados a nivel mundial.

Los «debates sobre la competitividad económica nacional y la división internacional del trabajo» (*Standortdebatten*) que mantenemos en la actualidad nos hacen conscientes de la brecha que continúa abriéndose entre los espacios de acción delimitados del Estado nacional y los imperativos económicos globales que apenas resultan influenciables en términos políticos. Las variables más importantes son, por un lado, el desarrollo acelerado y la difusión de las nuevas tecnologías que incrementan la productividad y, por otro, el considerable aumento de las reservas de fuerza de trabajo comparativamente barata. Los dramáticos problemas de ocupación existente en el Primer Mundo de antaño se derivan no tanto

11. Véase I. Wallerstein, *The Modern World System*, Nueva York, 1974 (trad. cast.: *El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo xxi, 1984, *N. del t.*).
12. R. Knieper, *Nationale Souveränität*, Francfort, 1991, pág. 85.

de las clásicas relaciones del comercio internacional, como de las relaciones de producción expandidas globalmente en forma de redes. Los Estados soberanos pueden aprovecharse de sus respectivas economías en tanto que sigan existiendo las economías nacionales, cortadas a la medida de las políticas intervencionistas. Sin embargo, con el más reciente impulso de desnacionalización de la economía, la política nacional pierde progresivamente el dominio sobre aquellas condiciones de producción de las que procedían ganancias *por vía tributaria*, así como por otros ingresos. Los gobiernos tienen cada vez menos influencia sobre empresas que toman sus decisiones de inversión en un horizonte de referencia globalmente ampliado. Se encuentran ante el dilema de tener que evitar dos reacciones igualmente irracionales. Tan pocas posibilidades de éxito ofrecen el intento de un bloqueo proteccionista y la formación de carteles defensivos, como tan peligroso, por otra parte, resulta, en vista de las esperables consecuencias sociales, la adecuación de los costes mediante la desregulación de la política social.

En los países de la OCDE ya se perfilan las consecuencias sociales que comporta el abdicar de esa política que con el fin de lograr una alta capacidad de competitividad internacional toma también en consideración las secuelas de una tasa elevada de desempleo de larga duración y los efectos provocados por el desmantelamiento del Estado social. Las fuentes de la solidaridad social se agostan de tal modo que las condiciones de vida del Tercer Mundo de antaño se extienden hasta el propio centro del Primero. Estas tendencias se condensan en los fenómenos de una nueva «subclase». Con este equívoco sustantivo singular los sociólogos resumen aquel conjunto de grupos marginados que se han quedado disociados del resto de la sociedad. A la *underclass* pertenecen los grupos pauperizados que se encuentran abandonados a sus propios recursos a pesar de que con sus propias fuerzas ya no sean capaces de cambiar su situación social. Ya no disponen de ningún otro potencial de amenaza: poseen tan poco poder como las regiones empobrecidas frente a las regiones desarrolladas de este mundo. Sin embargo, esta forma de fragmentación no significa que las sociedades que han perdido la solidaridad puedan quitarse de encima a una de sus partes *sin más consecuencias políticas*. A largo plazo, resultan ineluctables al menos tres consecuencias. La existencia de una subclase provoca tensiones sociales que se descargan en motines autodestructivos y carentes de toda finalidad y que sólo pueden ser controlados con medios represivos. La construcción de cárceles y la organización de



la seguridad interior en general se convierten, pues, en una industria en crecimiento. Además, la desprotección social y la miseria física no pueden ser restringidas localmente. El veneno de los guetos alcanza a la infraestructura del interior de las ciudades, traspasa las regiones y llega a aposentarse en los poros de la sociedad entera. Esto tiene por consecuencia, finalmente, una erosión moral de la sociedad de tal alcance que sin duda tiene que lesionar a cualquier comunidad republicana en su propio núcleo universalista. Determinadas decisiones de la mayoría tomadas de modo formalmente correcto, pero que tan sólo traslucen los temores ante la merma de *status* y los reflejos de autoafirmación de una clase media amenazada y en regresión, socavan la legitimidad de los procedimientos e instituciones. Siguiendo esta vía se pierde, ciertamente, aquella adquisición propia del Estado nacional consistente en la integración de la población mediante la participación democrática.

Este panorama pesimista no carece de realismo, pero ilustra, claro está, sólo una de las varias perspectivas de futuro. La historia no conoce ley alguna en sentido estricto; y los hombres, incluso las sociedades, tienen capacidad de aprendizaje. Una vía alternativa al abandono de la política consistiría en que ésta —con la constitución de actores capaces de actuar internacionalmente— renazca en los mercados. Un ejemplo para ello podría ser el caso de Europa, ahora en vías de construir la Unión Europea. Desgraciadamente este ejemplo no sólo es instructivo en este respecto. Hoy en día, los Estados europeos *se mantienen vacilantes* en el umbral de la unión monetaria, por la que los gobiernos nacionales deben pagar el precio de la soberanía monetaria. Una desnacionalización del dinero y de la política monetaria haría precisa una política común en el ámbito financiero, económico y social. Desde la firma del Tratado de Maastricht, en los Estados miembros crece la resistencia contra la construcción vertical de una Unión Europea que de este modo iría adoptando los rasgos esenciales de un Estado y que además iría mediatizando a sus miembros concebidos en principio como Estados nacionales. Tomando conciencia de las conquistas históricas, el Estado nacional se aferra de momento a su identidad, dado que se ha visto arrollado y debilitado por los procesos de globalización. Todavía una política concebida como siempre en términos de Estado nacional se restringe a acomodar la propia sociedad con la mayor precaución posible a los imperativos sistémicos y a los efectos colaterales de una dinámica establecida por la economía mundial en profunda desconexión con las condiciones políticas básicas. En

lugar de ello, deberían llevar a cabo el heroico intento de superarse a sí mismos y elevar las capacidades políticas de acción a un nivel supranacional. Si aún ahí debiera hacerse valer la herencia normativa del Estado democrático de derecho frente a la dinámica de una revalorización del capital desatada repentinamente, tendría que acontecer incluso en formas que conectasen con los procesos democráticos de formación de la voluntad común.

VI. «Superación» del Estado nacional: ¿abolición o conservación?

El discurso sobre la superación del Estado nacional resulta ambiguo. Según unos, cuya versión nosotros llamamos postmoderna, con el final del Estado nacional también cortamos simultáneamente con el proyecto de la autonomía ciudadana que, por así decirlo, ha rebasado su crédito sin que tenga ninguna expectativa de recuperarlo. Según otros, que representarían la variante no derrotista, este proyecto de una sociedad que aprende y actúa sobre sí misma con voluntad y conciencia política tiene aún una oportunidad también más allá de un mundo de Estados nacionales. La polémica versa sobre la autocomprensión normativa del Estado democrático de derecho. ¿Nos podemos reconocer en él aún en la época de la globalización o nos debemos liberar de este amable vestigio de la vieja Europa, que no obstante se ha convertido en algo no funcional?

Si no sólo el Estado nacional ha llegado a su fin, sino que con él toda forma de socialización *política*, los ciudadanos serán arrojados a un mundo de redes anónimas en el que tendrán que decidir según sus propias preferencias entre opciones creadas en términos sistémicos. En este mundo *postpolítico*, las empresas trasnacionales se convierten en el modelo de conducta. La autonomización del sistema de economía global frente a los impotentes intentos de influir en términos políticos, inducidos normativamente, aparece desde el punto de vista de la teoría de sistemas como un caso especial de un desarrollo general. El punto de fuga es la sociedad mundial completamente descentrada que se desintegra en un cúmulo sin orden de sistemas funcionales que se reproducen a sí mismos y se dirigen por sí mismos. Como las personas en el estado de naturaleza ideado por Hobbes, estos sistemas representan entornos para los otros. Ya no hablan una lengua común. Sin un universo de significados compartido intersubjetivamente los individuos se encuentran entre sí sobre la base de observaciones recíprocas y se comportan entre ellos de acuerdo con los imperativos de autoconservación.

J.M. Guéhenno describe este mundo anónimo desde el punto de vista de los ciudadanos individuales que han salido fuera de ese contexto ya liquidado de la comunidad de solidaridad estatal y tienen que volver a arreglárselas en situaciones amalgamadas y confusas propias de sistemas de autoafirmación que operan libres de normas. Estos «nuevos» seres humanos zarandean la ilusoria autocomprensión de la modernidad. El núcleo neoliberal de esta visión helenística resulta completamente obvio. La autonomía de los ciudadanos se ve mermada, sin más consideración, de los componentes morales propios de la autodeterminación ciudadana y reducida simplemente a autonomía privada: «Como el ciudadano romano de la época de Caracalla, el ciudadano de la era imperial «relacional» se define cada vez menos por su participación en el ejercicio de la soberanía y cada vez más por la posibilidad que tiene de desplegar una actividad en un marco en el que los procedimientos obedecen a reglas claras y previsibles. [...] Poco importa que una norma sea impuesta por una empresa privada o por un comité de funcionarios. La norma ya no es expresión de una soberanía, sino, simplemente, un factor reductor de la incertidumbre, un medio para disminuir el coste de las transacciones aumentando la transparencia».[13] En alusión insolente a la polémica de Hegel contra el «Estado de necesidad y de entendimiento» (*Not- und Verstandesstaat*),[14] el Estado democrático es reemplazado por un «Estado de derecho privado, desprovisto de cualquier referencia filosófica al derecho natural, reducido a un código de reglas sin otro fundamento que la prueba diariamente administrada de su buen funcionamiento».[15] En lugar de normas que al mismo tiempo son efectivas y obedecen a puntos de vista como la soberanía popular o los derechos humanos, aparece —en la forma de una «lógica de la red»— una mano invisible de los procesos de la sociedad mundial regulados de modo presuntamente espontáneo. Pero estos mecanismos insensibles a los costes externos ciertamente no inspiran confianza. Esto vale,

13. Jean-Marie Guéhenno, *El fin de la democracia. La crisis política y las nuevas reglas del juego*, Barcelona, Paidós, 1995, págs. 71-73.

14. El autor alude aquí al sistema político en el que, según Hegel, «el bienestar y el derecho del individuo se entrelazan con el bienestar y el derecho de todos», véase G.W.F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993, pág. 619, § 183 (*N. del t.*).

15. J.M. Guéhenno, *op. cit.*, pág. 111.

en cualquier caso, para los dos casos más famosos de autorregulación a escala global.

El «equilibrio de las potencias», sobre el que descansó durante tres siglos el sistema internacional, se desplomó a más tardar con la Segunda Guerra Mundial. Sin la existencia de un tribunal internacional y sin un poder supraestatal capaz de imponer sanciones, el derecho internacional no puede ser reclamado ni aplicado del mismo modo que el derecho interno de los Estados. La moral convencional y la «eticidad» de las relaciones dinásticas se encargaron si acaso de establecer un cierto acotamiento de la guerra. En el siglo XX, la guerra total ha hecho saltar por los aires también estos débiles marcos normativos. El estado de continuo progreso de la tecnología armamentística, la dinámica de equipamiento militar y la propagación de armas de exterminio masivo[16] han puesto completamente en evidencia los riesgos de esta anarquía de poderes no guiada por ninguna mano invisible. La fundación de la Sociedad de Naciones, con sede en Ginebra, fue la primera tentativa de al menos domesticar el incalculable desempeño del poder dentro de un sistema colectivo de seguridad. Con la fundación de las Naciones Unidas se acometió el segundo intento de designar autoridades supranacionales con capacidad para establecer un orden de paz global que, como siempre, se encuentra en sus inicios. Tras la finalización del equilibrio bipolar del terror parece abrirse, a pesar de todos los retrocesos, la perspectiva de una «política interior mundial» (C.F. von Weizsäcker) en el campo de la política de seguridad internacional y de los derechos humanos. El fracaso de ese equilibrio de poderes de carácter anárquico ha hecho al menos visible la deseabilidad de una regulación política.

Algo similar ocurre con el otro ejemplo de articulación y concatenación espontánea. Si es que debe superarse la interdependencia asimétrica entre el mundo de la OCDE y aquellos países marginados que todavía tienen que desarrollar economías que se sostengan por sí mismas, parece evidente que tampoco el mercado mundial puede dejarse sólo al arbitrio del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. El balance que presentó en Copenhague la cumbre mundial sobre asuntos sociales resultó estremecedor. Faltan actores con capacidad de intervenir que posean la facultad de

16. Actualmente, diez países disponen presumiblemente de armas nucleares; más de veinte, de armas químicas y en el Oriente Próximo y Medio también de armas bacteriológicas; véase E.O. Czempiel, *Weltpolitik im Umbruch*, Munich, 1993, págs. 93.

acordar, a nivel internacional, disposiciones, condiciones y procedimientos básicos. Una cooperación de tal clase viene exigida no sólo por las disparidades existentes entre el Norte y el Sur, sino también por el derrumbamiento de los niveles de vida en las sociedades de bienestar del Atlántico Norte, donde una política social restringida a los meros límites nacionales se muestra impotente contra los efectos de los bajos costes salariales en los mercados de trabajo globalizados y en rápida expansión. Aún más se echan en falta autoridades supranacionales para aquellos problemas ecológicos que en su contexto global han sido tratados ya en la cumbre mundial de Río de Janeiro. No cabe pensar en un orden mundial y económico más pacífico y justo sin instituciones internacionales con capacidad de acción, sobre todo sin procesos de sintonización entre los diversos regímenes de carácter continental que están surgiendo actualmente y sin políticas que no podrían ser llevadas a cabo sin la presión de una sociedad civil movilizada a escala mundial.

Esto sugiere la interpretación alternativa según la cual el Estado nacional sería «superado» más que suprimido. Pero, ¿también podría ser superado su contenido normativo? Al luminoso pensamiento acerca del establecimiento de autoridades internacionales con capacidad de acción que pongan en condiciones a las Naciones Unidas y a sus organizaciones regionales para acometer un nuevo orden mundial y económico, le sigue la sombra de la inquietante cuestión de si en general una formación de la opinión y de la voluntad democrática puede adquirir fuerza vinculante más allá del nivel de integración proporcionado por el Estado nacional.

3. INCLUSIÓN: ¿INCORPORACIÓN O INTEGRACIÓN? SOBRE LA RELACIÓN ENTRE NACIÓN, ESTADO DE DERECHO Y DEMOCRACIA

Para Hans-Ulrich Wehler en su 65 cumpleaños

Al igual que ocurriera en el período de descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial, también el desmoronamiento del imperio soviético se ha caracterizado por una acelerada secuencia de formación disociativa de Estados. Los acuerdos de paz de Dayton y París son la conclusión provisional de secesiones exitosas que han conducido a la fundación de nuevos Estados nacionales o al restablecimiento de algunos que habían sido liquidados, habían caído en una situación de dependencia o habían sido partidos. Éstos son los síntomas más evidentes, al parecer, de la vitalidad de un fenómeno más o menos olvidado y no sólo en las ciencias sociales: «En el desmoronamiento de los espacios de dominio imperial se forma el mundo de los Estados de nuevo sobre líneas fronterizas que remiten a un origen y cuyo discurrir se explica en términos de la historiografía nacional».[1] El futuro político parece hoy pertenecer otra vez a las «potencias originales», entre las que Lübbe cuenta «de un lado, la religión, la confesión constituida en iglesia y, de otro lado, la nación». Otros autores hablan de «etnonacionalismo» para subrayar la relación con la procedencia sobre la que no podemos disponer, sea en el sentido físico del linaje común o en el sentido amplio de una herencia cultural común.

Las terminologías son cualquier cosa menos inocentes; sugieren una determinada visión. La palabra recientemente creada «etnonacionalismo» salta por encima de la diferencia contenida en la terminología tradicional entre «*ethnos*» y «*demos*».[2] La expresión acentúa la cercanía entre, por un lado, etnias, esto es, comunida-

1. H. Lübbe, *Abschied vom Superstaat*, Berlín, 1994, 33 s.
2. Véase M.R. Lepsius, «*"Ethnos"* und *"Demos"*», en su obra *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, 1990, 247-256; id., *Demokratie in Deutschland*, Gotinga, 1993.

des de linaje prepolíticas, organizadas según relaciones de parentesco, y, por otro lado, naciones constituidas estatalmente, al menos aspirando a la independencia. Con ello se contradice implícitamente el supuesto de que las comunidades étnicas son «más naturales» y evolutivamente «más viejas» que las naciones.[3] El núcleo *común* de las formas de comunidad tanto étnicas como nacionales sería la «conciencia del nosotros» fundada en el imaginario parentesco de sangre o la identidad cultural de personas que comparten la creencia en un origen común, se identifican mutuamente como «miembros» de la misma comunidad y con ello se deslindan de su entorno. A la vista de estos elementos comunes, las naciones se distinguirían de otras comunidades étnicas esencialmente por la complejidad y extensión: «*It is the largest group that can command a person's loyalty because of felt kinship ties; it is, from this perspective, the fully extended family*» [«Es el mayor grupo que puede ordenar la lealtad de una persona por causa de vínculos de parentesco sentidos como tales; es, desde esta perspectiva, la familia plenamente extendida»].[4]

Este concepto etnológico de nación entra en competencia con el concepto empleado por los historiadores porque borra toda referencia especifica al orden jurídico positivo del Estado democrático de derecho, a la historia política y a la dinámica de la comunicación de masas a las que la conciencia nacional surgida en la Europa del siglo XIX debe su carácter reflexivo y en cierto modo artificial.[5] Cuando lo nacional aparece, desde la perspectiva de un *constructivismo* generalizado, al igual que lo étnico como algo «creído» o «comunidad imaginada» (M. Weber), se le da a la «invención de la nación» (H. Schulze) un sorprendente giro afirmativo. Como acuñación particular de una forma universal de comunidad la espontaneidad imaginaria de lo nacional gana también para el científico que parte de su carácter construido otra vez casi algo de natural. Porque tan pronto como en lo nacional sólo reconoce-

3. Véase C. Leggewie, «*Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft*», en H. Berding (comp.), *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität*, Francfort, 1995, pág. 54.

4. W. Connor, *Ethnonationalism*, Princeton U.P., 1994, pág. 202: «*Our answer to that often question, «What is a nation?», is that it is a group of people who feel they are ancestrally related* [«Nuestra respuesta a la pregunta planteada con frecuencia acerca de qué es una nación es que una nación es un grupo de personas que se sienten relacionadas ancestralmente»].

5. Véase H. Schulze, *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, Munich, 1994 (trad. cast.: *Estado y nación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1997).

mos una variante de universales sociales, el retorno de lo nacional no requiere más explicaciones. Cuando el supuesto de normalidad da un brusco giro en favor del etnonacionalismo ya no tiene sentido ni siquiera describir aquellos conflictos que hoy llaman de nuevo la atención como fenómenos que requieren explicación de regresión y alienación, haciéndolos comprensibles, por ejemplo, como compensación por la pérdida de un *status* de potencia internacional o como resultado de una relativa privación económica.

Hoy como en el pasado las sociedades modernas, cohesionadas por el mercado y el poder administrativo, se delimitan unas respecto a otras como «naciones». Pero con esto no se dice nada acerca de la naturaleza de la autocomprensión nacional. Sigue siendo una cuestión empírica la de cuándo y en qué medida poblaciones modernas se entienden como una nación de miembros de un pueblo o más bien de ciudadanos. Esta doble codificación toca la dimensión de la exclusión y la inclusión. La conciencia nacional se mueve de modo peculiar entre la inclusión ampliada y la renovada exclusión.

La identidad nacional, en tanto que moderna formación de conciencia, se distingue, por un lado, por la tendencia a la superación de condiciones particularistas, regionales. En la Europa del siglo XIX la nación funda nuevos lazos de solidaridad entre personas que hasta entonces habían sido extrañas unas para otras. Esta transformación universalista de lealtades enraizadas en un origen frente al pueblo y la familia, el paisaje y la dinastía, es un proceso difícil, siempre a largo plazo que incluso en los Estados nacionales clásicos de occidente no pudo extenderse y abarcar a toda la población hasta comienzos del siglo XX.[6] Por otro lado, esta forma más abstracta de integración no se manifiesta casualmente en la disposición a la lucha y al sacrificio de los reclutas que fueron movilizados contra los «enemigos de la patria». En caso de peligro la solidaridad de los ciudadanos debía acreditarse como solidaridad de aquellos que arriesgaban sus vidas por el pueblo y la patria. En el concepto de pueblo de inspiración romántica, éste afirma su existencia y diferencia en lucha contra otras naciones, amalgama lo espontáneo de la comunidad imaginada de lengua y origen con el acontecer de una comunidad de destino construida narrativamente. Pero esta identidad nacional enraizada en un pasado ficti-

6. Véase por ejemplo P. Sahlins, *Boundaries*, University of California Press, Berkeley, 1989 (trad. cast.: *Fronteres*, Vic, Eumo, 1993).

cio traía al mismo tiempo el esbozo de la realización de los derechos y libertades republicanas.

El rostro jánico de la nación, que se abre hacia el interior y se cierra hacia el exterior, se muestra ya en el ambivalente significado del concepto de libertad. La libertad particularista de un colectivo que afirma su independencia hacia afuera aparece sólo como la cubierta protectora para las libertades individuales de los ciudadanos realizadas en el interior —la autonomía privada de los miembros de la sociedad civil no menos que la autonomía política de los ciudadanos—. En este síndrome se deshace la contraposición conceptual entre una pertenencia adscriptiva y sin alternativas a un pueblo, que es una propiedad que no se puede perder, y la pertenencia libremente elegida, garantizada mediante derechos subjetivos, a una comunidad política querida que mantiene abierta la opción a la renuncia para sus ciudadanos. Este doble código suscita hasta hoy interpretaciones distintas y diagnósticos políticos contradictorios.

La idea de nación apunta al supuesto de que el demos de los ciudadanos tiene que estar enraizado en el ethnos de los miembros de un pueblo para poder estabilizarse como asociación política de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica. Supuestamente, la fuerza vinculante de la comunidad republicana no resulta suficiente. La lealtad de los ciudadanos necesita un anclaje en la conciencia de la pertenencia a un pueblo, natural e históricamente vista como un destino. El «patriotismo constitucional», un «pálido» producto de seminario de universidad, no puede sustituir una «sana conciencia nacional»: «Dicho concepto (de patriotismo constitucional) flota en el aire. (...) Retomar la nación, (...) a la conciencia del nosotros con su capacidad de vinculación emocional contenida en él, no se puede, por consiguiente, dejar a un lado».[7] Desde otra perspectiva se expone la simbiosis entre nacionalismo y republicanismo más bien como una constelación provisional. La conciencia nacional fue propagada por intelectuales y académicos y extendida lentamente por la burguesía urbana ilustrada; cristalizó en torno a la ficción de un linaje común, la construcción de una historia compartida y una lengua escrita unificada; y convirtió ciertamente a súbditos en ciudadanos políticamente conscientes que se identificaban con la constitución de la república y sus metas

7. E.W. Böckenförde, «*Die Nation*», *Frankfurter Allgemeine Zeiutung* de 30 de septiembre de 1995.

declaradas. Pero el nacionalismo, a pesar de este papel catalizador, no es ningún presupuesto necesario para un proceso democrático. La progresiva inclusión de la población en el *status* de ciudadano abre para el Estado no sólo una nueva fuente secular de legitimación, genera a un tiempo el nuevo plano de una integración social abstracta mediada por el derecho.

Ambas interpretaciones parten de que el Estado nacional ha reaccionado al problema de la desintegración de una población que se había desprendido de los vínculos sociales estamentales de la sociedad del mundo moderno temprano. Pero un partido localiza la solución del problema en el plano de la cultura y el otro en el plano de los procedimientos e instituciones democráticos. Ernst-Wolfgang Böckenförde subraya la identidad colectiva: «En contrapartida se precisa (...) una relativa homogeneización en una cultura común (...), a fin de que la sociedad atomizada se cohesione otra vez y —a despecho de su diversidad diferenciada— se religue en una unidad capaz de acción. En esta función encontramos, tras la religión y junto a ella, la nación y a la conciencia nacional propia de ésta. (...) De este modo, la meta no puede ser superar y sustituir la identidad nacional, ni siquiera en favor de un universalismo de los derechos humanos».[8] La posición contraria está convencida de que el proceso democrático mismo puede asumir la responsabilidad de impulsar la integración social de una sociedad cada vez más diferenciada.[9] Efectivamente, en sociedades pluralistas esta carga no puede ser desplazada del plano de la formación de la voluntad política y de la comunicación pública al del substrato cultural aparentemente natural de un pueblo presuntamente homogéneo. Desde esta premisa Hans-Ulrich Wehler es de la opinión de «que las uniones de Estados federales con un sentimiento de lealtad que reposa primariamente en las prestaciones de un Estado constitucional y social encarnan una utopía más atractiva que el retorno a la pretendida normalidad del Estado nacional alemán».[10]

No tengo competencia para terciar con argumentos históricos en esta disputa. En lugar de ello me interesan las construcciones en el Estado de derecho de las relaciones entre nación, Estado de derecho y democracia con las que la disputa se resuelve en el plano

8. Böckenförde, *cit*.
9. Véase J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Francfort, 1995, pág. 181.
10. H.U. Wehler, «*Nationalismus und Nation in der Deutschen Geschichte*», en Berding, 1995, págs. 174 y sigs.

normativo. Los juristas y los politólogos acuden a los procesos de autocomprensión de los ciudadanos con medios distintos pero no menos efectivos que los historiadores; incluso pueden influir en las tomas de decisión de los tribunales constitucionales. Según la concepción clásica de finales del siglo XVIII se llama «nación» al pueblo estatal que se constituye como tal y se da una constitución democrática. Esta concepción compite con la surgida en el siglo XIX según la cual la soberanía popular presupone un pueblo que al contrario que el orden artificial del derecho positivo se proyecta en el pasado como algo que se ha desarrollado orgánicamente: «El «pueblo», (...) que en las democracias se entiende como sujeto del poder constitucional, no obtiene su identidad de la constitución que se da. Dicha identidad es más bien un *factum* histórico preconstitucional: completamente contingente y a pesar de ello no voluntaria, más bien (...) indisponible para quienes se hallan perteneciendo a un pueblo».[11]

En la historia efectual de esta tesis, Carl Schmitt ha jugado un papel destacado. En primer lugar, compararé la concepción de Schmitt acerca de las relaciones entre nación, Estado de derecho y democracia con la concepción clásica (I). De ahí se derivan diversas consecuencias para algunos problemas actuales conectados entre sí: para el derecho a la autodeterminación nacional (II) y para la igualdad de derechos en las sociedades multiculturales (III), así como para el derecho a las intervenciones humanitarias (IV) y la traducción de los derechos de soberanía a las organizaciones internacionales (V). Al hilo de estos problemas aduciré la inadecuación de la comprensión etnonacional de la soberanía popular.

I. Construcciones constitucionales de la soberanía popular

(1) En su interpretación de la constitución de Weimar, Carl Schmitt concede rango jurídico a un etnonacionalismo concebido de modo constructivista. La República de Weimar fue hija de la tradición de un Estado de derecho —desplegado ya en la monarquía constitucional— que debe proteger a los ciudadanos del mal uso del poder estatal; pero integraba por primera vez en suelo alemán el Estado de derecho con la forma de Estado y el contenido político de la democracia. Esta situación de partida específica para evo-

11. H. Lübbe (1994), págs. 38 y sigs.

lución del derecho en Alemania se refleja en la construcción de la «Teoría de la constitución» schmittiana. En ésta Schmitt establece una estricta separación entre la parte «jurídica» y la parte «política» de la constitución empleando la «nación» como bisagra que mantiene unidos los principios heredados del Estado de derecho burgués con el principio democrático de la autodeterminación del pueblo. Declara la homogeneidad nacional como una condición necesaria para el ejercicio democrático del poder político: «Un Estado democrático, que encuentra los presupuestos de su democracia en la homogeneidad nacional de sus ciudadanos, satisface el llamado principio de nacionalidad según el cual una nación constituye un Estado, y un Estado una nación».[12]

Schmitt asume, así, una formulación de Johan Caspar Bluntschli. Sabe también que ello está en armonía con los principios —compartidos igualmente por Wilson y por Lenin— según los cuales los tratados de París habían fijado el orden europeo de posguerra. Más importante que estas coincidencias históricas es la precisión conceptual. Schmitt imagina la participación política simétrica de los ciudadanos en la formación política de la voluntad como una concordancia espontánea de manifestaciones de la voluntad de miembros avenidos de un pueblo más o menos homogéneo.[13] Sólo puede haber democracia en forma de una democracia nacional porque el sujeto del autogobierno del pueblo se piensa como un macrosujeto capaz de acción y porque la nación parece tener el tamaño adecuado para poseer este lugar conceptual: es puesta como substrato natural, por así decirlo, de la organización estatal. Esta interpretación colectivista del modelo rousseauniano de autolegislación constituye un prejuicio que filtra todas las reflexiones ulteriores.

Ciertamente, la democracia se puede ejercer únicamente como una praxis común. Pero Schmitt construye este espacio común, no como la intersubjetividad de rango superior de un entendimiento entre ciudadanos que se reconocen recíprocamente como libres e iguales. La cosifica en *homogeneidad* de los miembros de un pueblo. La norma del trato igual se remite al *factum* del origen nacio-

12. C. Schmitt, *Verfassungslehre* (1928), Berlín, 1983, pág. 231 (trad. cast.: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1983).
13. Véase I. Maus, «*Rechtsgleichheit und gesellschaftliche Differenzierung bei Carl Schmitt*», en su obra *Rechtstheorie und Politische Theorie im Industriekapitalismus*, Munich, 1986, págs. 111-140.

nal común: «La igualdad democrática es una igualdad sustancial. Como todos los ciudadanos participan en esta sustancia, pueden ser tratados como iguales, tienen igual derecho de elección y voto, etc.».[14] De esta sustancialización del pueblo del Estado se sigue como derivación conceptual ulterior una concepción existencialista del proceso de decisión democrático. Schmitt concibe la formación de la voluntad política como la autoafirmación de un pueblo: «Lo que el pueblo quiere es bueno precisamente porque el pueblo (lo) quiere».[15] La separación de la democracia y el Estado de derecho muestra aquí su sentido último: como la voluntad política que indica el camino no tiene ningún contenido normativo racional y se agota más bien en el contenido expresivo de un espíritu del pueblo naturalizado, tampoco necesita proceder de la discusión pública.

Más acá de razón y sinrazón, la autenticidad de la voluntad popular se testimonia únicamente en el cumplimiento plebiscitario de la manifestación de la voluntad de una masa popular reunida en acto. El señorío sobre sí mismo del pueblo se manifiesta espontáneamente en las tomas de postura con un sí o con un no frente a las alternativas dadas aún antes de que se solidifique en las competencias de los órganos del Estado: «Sólo el pueblo realmente reunido es pueblo (...) y puede hacer lo que pertenece específicamente a la actividad de dicho pueblo: puede aclamar, es decir, expresar su aprobación o rechazo mediante un simple vítor».[16] La regla de la mayoría operacionaliza tan sólo la coincidencia de las manifestaciones individuales de la voluntad —«todos quieren lo mismo»—. Esta convergencia trae a la luz el *a priori* sustantivo de una forma de vida nacional común. La precomprensión apriórica está garantizada por la homogeneidad sustancial de la comunidad de miembros del pueblo que se diferencia como nación particular entre otras naciones: «El concepto democrático de igualdad es un concepto político que plantea una referencia a la posibilidad de la diferencia. De ahí que la democracia política no pueda reposar en la ausencia de diferencias entre todos los hombres, sino sólo en la pertenencia a un determinado pueblo. (...) La igualdad, que pertenece a la esencia de la democracia, se dirige, por tanto, sólo hacia dentro, no hacia afuera».[17]

14. C. Schmitt (1983), pág. 228.
15. C. Schmitt (1983), pág. 229.
16. C. Schmitt (1983), pág. 227.
17. C. Schmitt (1983), pág. 227.

De este modo Schmitt pone sobre la mesa un concepto de «pueblo» que polemiza con una «humanidad» concebida humanísticamente con la que sea asocia el concepto moral de respeto igual para todos: «El concepto central de la democracia es el pueblo, no la humanidad. Si la democracia ha de tener una forma política, sólo hay una democracia del pueblo y no una democracia de la humanidad».[18] En la medida que la «idea de igualdad entre los hombres» —en el sentido de la igual consideración de los intereses de todos— es relevante para la constitución en general, logra expresión en los principios del derecho como derecho a iguales derechos subjetivos, así como en la organización constitucional del poder del Estado. El sentido inclusivo de los derechos humanos se agota en el goce privado de las libertades liberales iguales, en tanto que el ejercicio ciudadano de las libertades políticas debe obedecer una lógica completamente distinta. El sentido de la autodeterminación democrática fundado en las homogeneidades es la independencia nacional —la autoafirmación, la autoactividad y la autorrealización de una nación en su singularidad—. Esta «nación» media entre el Estado de derecho y la democracia porque sólo pueden participar en el poder democrático aquellos ciudadanos que, de personas privadas, se han convertido en una nación políticamente consciente.

(2) Con este desacoplamiento de los derechos fundamentales reguladores del trato privado en el seno de la sociedad civil respecto de una «democracia popular»[19] sustancializada, Schmitt se pone en crasa contradicción con el republicanismo inspirado en el derecho racional. En esta tradición «pueblo» y «nación» son conceptos intercambiables para una comunidad civil cooriginaria con su comunidad pública democrática. El pueblo no vale como hecho prepolítico, sino como producto del contrato social. En tanto que los participantes se deciden en común a hacer uso de su derecho originario «a vivir bajo leyes reguladoras de las libertades públicas» forman una asociación de miembros libres e iguales de una comunidad de derecho. La decisión de vivir en libertad política es equivalente a la iniciativa en favor de una praxis constitucional. Con ello, y a diferencia de lo que ocurre en Carl Schmitt, la soberanía popular y los derechos humanos, democracia y Estado de derecho

18. C. Schmitt (1983), pág. 234.
19. B.O. Bryde, «*Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratietheorie*», *Staatswissenschaften und Staatspraxis*, 5, 1994, págs. 305-329.

se entrelazan. La decisión inicial por una autolegislación democrática sólo puede llevarse a cabo, así, por la vía de la realización de aquellos derechos que los mismos interesados tienen que reconocerse mutuamente si quieren regular legítimamente su convivencia con los medios del derecho positivo. Ello exige, a su vez, un procedimiento para el dictado de las leyes que garantice a largo plazo la legitimidad que plantea la elaboración del sistema de derechos.[20] Según la fórmula de Rousseau todos tienen que decidirse igualmente sobre todo. Los derechos básicos *surgen*, pues, de la idea de la institucionalización jurídica de un tal procedimiento de autolegislación democrática.

La idea de soberanía popular de este tipo, procedimentalista y orientada al futuro, convierte en un sin sentido la exigencia de acoplar retrospectivamente la formación política de la voluntad con el *a priori* sustantivo de un consenso prepolítico originado en el pasado entre miembros de un pueblo homogeneizado: «El derecho positivo no es, pues, legítimo porque responde a principios de justicia sustantivos, sino porque fue dictado en procedimientos que según su estructura son justos, es decir, democráticos. El que en el proceso legislativo todos decidan sobre todo es un presupuesto normativamente exigente que ya no está definido sustantivamente, sino por la autolegislación de los destinatarios del derecho, por la igual posición en el procedimiento y la universalidad de la regulación jurídica que debe tener como efecto evitar la arbitrariedad y minimizar el poder».[21] No es necesario un consenso de fondo previo y asegurado por la homogeneidad cultural, porque la formación de la opinión y la voluntad estructurada democráticamente posibilita un acuerdo normativo racional también entre extraños. Gracias a sus propiedades procedimentales, el proceso democrático garantiza la legitimidad, por ello puede sustituir, cuando resulta necesario, las carencias de la integración social. En la medida en que asegura simétricamente el valor de uso de las libertades subjetivas cuida de que no se desgarre la red de la solidaridad ciudadana.

La crítica a esta concepción clásica se dirige especialmente a su lectura «liberal». C. Schmitt cuestiona la fuerza de integración so-

20. Véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, FGrancfort, 1992, cap. 3 (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).
21. I. Maus, «*"Volk" und "Nation" im Denken der Aufklärung*», *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 5, 1994, pág. 604.

cial del Estado de derecho centrado en el procedimiento democrático en aquellos dos aspectos que ya habían sido decisivos para la crítica de Hegel al «Estado de Necesidad y de Entendimiento» del derecho natural moderno y que hoy son nuevamente asumidos por los «comunitaristas» en su discusión con los «liberales».[22] Blancos de dicha crítica son la concepción atomista del individuo como un «yo desvinculado» y el concepto instrumentalista de la formación política de la voluntad como una agregación de intereses sociales. Las partes contratantes son presentadas en el contrato social como egoístas aislados e ilustrados racionalmente, no formados por tradiciones comunes, esto es, que no comparten ninguna orientación valorativa cultural y no actúan orientados al entendimiento. La formación política de la voluntad tiene lugar, según esta descripción, únicamente en la forma de negociaciones sobre un *modus vivendi*, sin que sea posible ningún entendimiento desde los puntos de vista ético o moral. De hecho, resulta difícil ver cómo personas de este tipo y por esta vía podrían llegar a establecer un orden jurídico intersubjetivamente reconocido del que se espere que a partir de extraños forje una nación de ciudadanos, es decir, que establezca una solidaridad ciudadana entre extraños. Contra semejante trasfondo coloreado con tintes hobbesianos resulta recomendable entonces la procedencia étnica o cultural común del pueblo más o menos homogéneo como origen y garante de aquella suerte de vínculos normativos para los que el individualismo posesivo resulta ciego.

La crítica justificada a esta variante del derecho natural pasa por alto, no obstante, la *comprensión intersubjetivista* de la soberanía popular como procedimiento con la que el republicanismo tiene, sin lugar a dudas, la mayor afinidad. Según esta interpretación, en el lugar del modelo, inspirado por el derecho privado, de contrato entre participantes en el mercado, tenemos la práctica de la deliberación de participantes en la comunicación que desean tomar decisiones racionalmente motivadas. La formación política de la opinión y la voluntad no tiene lugar solamente en forma de compromisos, sino también según el modelo de los discursos públicos que apuntan a la aceptabilidad racional de las regulaciones a la luz de intereses generalizados, orientaciones valorativas compartidas y principios fundamentados. Este concepto no instrumental de política se apoya en el concepto de persona que actúa comunicativa-

22. Véase R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Francfort, 1994, caps. I y III.

mente. Tampoco las personas jurídicas pueden concebirse como propietarios de sí mismos. Es propio del carácter social de las personas naturales que crezcan en el marco de formas de vida intersubjetivamente compartidas y que estabilicen su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco. Por tanto, también desde el punto de vista jurídico la persona singular sólo puede ser protegida *junto* con el contexto de sus procesos de formación, esto es, con un acceso asegurado a las relaciones interpersonales, a las redes sociales y a las formas de vida culturales. Un proceso de legislación y de decisión política instruido discursivamente que mantenga esto en perspectiva debe tener en cuenta junto a las preferencias dadas también los valores y las normas. Con ello se cualifica para la tarea de asumir la responsabilidad de cumplir tareas de integración que fallan en otros lugares.

Desde la perspectiva de Kant y de un Rousseau —correctamente entendido—[23] la autodeterminación democrática no tiene el sentido colectivista y al tiempo *excluyente* de la afirmación de la independencia nacional y la realización de la identidad nacional. Más bien tiene el sentido inclusivo de una autolegislación que incorpora por igual a todos los ciudadanos. Inclusión significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada. Para ello el principio de voluntariedad es significativo: la nacionalidad del ciudadano descansa en la aceptación por su parte, al menos implícita. La comprensión sustancialista de la soberanía popular relaciona la «libertad» esencialmente con la independencia *exterior* de la existencia de un pueblo; la comprensión procedimentalista, en cambio, con la autonomía privada y pública garantizada de igual modo para todos *en el seno* de una asociación de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica. Quiero mostrar, de la mano de algunos desafíos con los que hoy nos confrontamos, que esta lectura del republicanismo realizada desde la teoría de la comunicación es más adecuada que la concepción etnonacional o incluso sólo comunitarista de nación, Estado de derecho y democracia.

23. Véase sobre estoo I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Francfort, 1992.

II. Acerca del sentido y el sin sentido de la autodeterminación nacional

El principio de nacionalidad significa un derecho a la autodeterminación nacional. Según él, toda nación que quiera gobernarse a sí misma tiene derecho a una existencia estatal independiente. Con la comprensión etnonacional de la soberanía popular parece poderse resolver un problema al que el republicanismo debe responder: ¿cómo puede definirse la totalidad de base a la que deben referirse legítimamente los derechos civiles?

Kant adscribe a cada ser humano como tal el derecho a tener derechos en general y a regular la convivencia con otros en comunidad de modo tal que todos puedan disfrutar según las mismas leyes públicas obligatorias. Pero con ello no se ha fijado todavía quién puede hacer uso de hecho de este derecho, ni con quien, ni dónde ni cuándo, para sumarse en común a una comunidad autodeterminada sobre la base de un contrato social. La pregunta por la *legítima composición* de la totalidad de base de los ciudadanos permanece abierta mientras la autodeterminación democrática únicamente concierna al tipo de organización de la convivencia de los miembros asociados de la comunidad jurídica. Es cierto que la autolegislación de una nación constituida democráticamente se remonta a la decisión de darse una constitución tomada por una generación de fundadores; pero con este acto los participantes se califican sólo *recursivamente* como pueblo estatal. Es la voluntad común de fundar una existencia estatal, y, como consecuencia de esta decisión, es la práctica constitucional misma mediante la que los participantes se constituyen como una nación de ciudadanos.

Esta visión carece de problemas mientras las cuestiones fronterizas no sean realmente controvertidas —como en la revolución francesa o incluso en la americana, cuando los ciudadanos luchaban por las libertades republicanas bien contra el propio gobierno, esto es, dentro de las fronteras de un Estado existente, bien contra un dominio colonial que había marcado las fronteras de la desigualdad de derechos—. Pero en otros casos de conflicto resulta insuficiente la respuesta circular de que los ciudadanos mismos se constituyen como pueblo y con ello delimitan su espacio respecto al entorno tanto social como territorialmente: «*To say that all people (...) are entitled to the democratic process begs a prior question. When does a collection of persons constitute an entity —a «people»— entitled to govern itself democratically?*». [«Decir que todos los pueblos

(...) están legitimados para el proceso democrático plantea una cuestión previa. ¿Cuándo una colección de personas constituye una entidad —un «pueblo»— legitimada para gobernarse a sí misma democráticamente?»].[24] En el mundo, tal como lo conocemos, sigue siendo una casualidad histórica, normalmente resultado de conflictos violentos, guerras y guerras civiles, quién logra el poder en cada caso para definir las fronteras, en controversia de un Estado. Mientras el republicanismo refuerza estas fronteras consciente de la contingencia, el recurso a la nación con objeto de dominar la contingencia puede dotar a las fronteras del aura de una falsa sustancialidad y legitimarlas mediante relaciones de linaje construidas. El nacionalismo llena el vacío normativo con la apelación a un llamado «derecho» a la autodeterminación nacional.

Carl Schmitt parece poder fundamentar un tal derecho colectivo, a diferencia de lo que ocurre en la teoría del derecho racional, donde la condición jurídica puede derivarse de las relaciones individuales de reconocimiento intersubjetivo. Así, cuando la autodeterminación democrática se introduce en el sentido de la autoafirmación y la autorrealización colectiva, nadie puede realizar su derecho fundamental a iguales derechos civiles fuera del contexto de una nación que goce de independencia estatal. Desde este punto de vista el derecho colectivo a todo pueblo a una existencia estatal es una condición necesaria para la garantía efectiva de derechos individuales iguales. Esta fundamentación del principio de nacionalidad en la teoría democrática permite prestar retrospectivamente fuerza normativa al éxito fáctico de los movimientos de independencia nacional. Pues un pueblo se califica para ejercer el derecho a la autodeterminación nacional precisamente porque se define a sí mismo como pueblo homogéneo y porque al mismo tiempo tiene el poder de controlar aquellas fronteras que se derivan de dichas características adscriptivas.

Sin embargo, el principio de voluntariedad contradice de otro lado el supuesto de un pueblo homogéneo y conduce a aquellas consecuencias normativas indeseadas que el propio Schmitt no oculta: «Un Estado nacional homogéneo aparece entonces como algo normal; un Estado al que le falta dicha homogeneidad tiene una anormalidad, algo que hace peligrar la paz».[25] La suposición

24. R.A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, Yale, U.P., New Haven y Londres, 1989, pág. 193 (trad. cast.: *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992).
25. C. Schmitt (1983), pág. 231.

de una identidad colectiva indisponible fuerza a políticas represivas, sea la asimilación forzosa de elementos extraños o sea el mantenimiento de la pureza del pueblo mediante el apartheid y la limpieza étnica, pues «mediante un reconocimiento consecuente de la igualdad universal de los seres humanos en la esfera de la vida pública, al Estado democrático se le priva (privaría) de su sustancia».[26] Junto a las medidas preventivas para el control de los flujos de extranjeros C. Schmitt cita «la opresión y desplazamiento de la población heterogénea» así como su segregación espacial, esto es, la creación de protectorados, colonias, reservas, *homelands*, etc.

Naturalmente la concepción republicana no excluye que las comunidades étnicas se den una constitución democrática y que se establezcan como Estados soberanos en la medida en que esta independencia se legitime a partir del derecho de los ciudadanos a vivir en libertad bajo leyes. Pero por regla general los Estados nacionales no se desarrollan pacíficamente a partir de etnias singulares que viven aisladas, sino que en ellos se entrecruzan regiones vecinas, tribus, subculturas, comunidades lingüísticas y religiosas. Los Estados nacionales surgen la mayor parte de las veces a costa de «subpueblos» oprimidos o marginados. La formación de Estados nacionales bajo el signo etnonacional siempre estuvo acompañada de sanguinarios rituales de limpieza y siempre ha sometido a nuevas minorías a nuevas represiones. En Europa de finales del XIX y del siglo XX ha dejado las huellas crueles de la emigración y la expulsión, del desplazamiento forzado, de la privación de derechos y el exterminio físico —hasta llegar al genocidio—. Muy a menudo los perseguidos se convierten tras una emancipación exitosa en perseguidores. En la práctica del reconocimiento del derecho de los pueblos, el producto del principio de nacionalidad da curso a un giro hacia el principio de efectividad según el cual todo nuevo gobierno —con independencia de su legitimidad— puede contar con el reconocimiento con tal que estabilice suficientemente su soberanía hacia dentro y hacia fuera.

Como en los casos flagrantes de dominio extranjero y colonialismo contra el que se dirige una oposición legítima se produce, empero, la injusticia, no por la agresión a un supuesto derecho colectivo a la autodeterminación nacional, sino por violentar los derechos individuales básicos. La exigencia de autodeterminación sólo puede tener como contenido inmediato la imposición de dere-

26. C. Schmitt (1983), pág. 231.

chos civiles iguales. La eliminación de la discriminación de minorías en ningún caso tiene que cuestionar siempre las fronteras de un régimen existente injusto. Una existencia de secesión está justificada solamente cuando la violencia de un Estado central priva de sus derechos a una parte de la población que está concentrada en un territorio; entonces la exigencia de inclusión puede producirse por la vía de la independencia nacional. Desde este punto de vista la independencia de los Estados Unidos ya fue reconocida por España y Francia en 1778. Desde la caída de las colonias españolas en el sur y en el centro de América, se ha abierto camino la concepción, contraria a la práctica aceptada hasta entonces,[27] de que el reconocimiento de la secesión respecto a una metrópoli también es aceptable sin la aprobación del anterior soberano.[28]

En la medida en que los movimientos de independencia nacional llaman a la autodeterminación en sentido republicano, una secesión (o la anexión a un Estado de una parte separada de otro Estado) no se puede justificar sin tener en cuenta la legitimidad del *status quo*. Es decir, que en la medida que todos los ciudadanos disfrutan de iguales derechos y nadie es discriminado no existe ninguna razón convincente para la separación de la entidad común existente. Con este presupuesto no se puede hablar, pues, de represión y «dominio extranjero» que darían a las minorías en derecho a la secesión. Con esto se corresponde también la resolución de la asamblea general de la ONU que en coincidencia con la Carta de las Naciones Unidas garantiza ciertamente a todos los pueblos el derecho a la autodeterminación, pero sin fijar el concepto de «pueblo» en un sentido étnico.[29] El derecho de secesión se niega expresamente, es decir, se niega «la pretensión al desgajamiento en aquellos Estados que se comporten de acuerdo con los principios básicos de la igualdad de derechos y del derecho a la autodetermi-

27. Para las potencias europeas, no se aclararon las pertinentes cuestiones de *status* hasta que la declaración unilateral de independencia de los Países Bajos unidos no fue reconocida por España en el tratado de Paz de Westfalia de 1581.

28. Véase J.A. Frowein, «*Die Entwicklung der Annerkennung von Staaten un Regierungen im Völkerrecht*», *Der Staat*, año II, 1972, págs. 145-149.

29. El, artículo I del pacto sobre los derechos humanos de 16 de diciembre de 1966, producto de la fase de descolonización pacífica que siguió a la Segunda Guerra Mundial, dice: «*All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their ecoomic, social and cultural development*» [«Todos los pueblos tienen el derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho los pueblos determinan su estatuto político y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural»].

nación de los pueblos y que, por consiguiente, poseen un gobierno que representa a todo el pueblo sin discriminación por razón de raza, creencias o género».[30]

III. Inclusión sensible a las diferencias

La interpretación liberal de la autodeterminación democrática desfigura, sin embargo, el problema de las minorías «nacidas» que desde la perspectiva comunitarista[31] se percibe de modo más claro que desde el ángulo del enfoque intersubjetivista de la teoría discursiva.[32] El problema se plantea también en las sociedades democráticas cuando la cultura mayoritaria políticamente dominante impone su forma de vida y con ello fracasa la igualdad de derechos efectiva de ciudadanos con otra procedencia cultural. Esto tiene que ver con cuestiones políticas que afectan a la autocomprensión ética y la identidad de los ciudadanos. En estas materias las minorías no se pueden mayorizar sin más. El principio de mayoría choca aquí con sus límites porque la contingente composición de la ciudadanía condiciona los resultados de una procedimiento aparentemente neutral: «*The majority principle itself depends on prior assumptions about the unit: that the unit within which it is to operate is itself legitimate and that the matters on which it is employed properly fall within the jurisdiction. In other words, whether the scope and domain of majority rule are appropiate in a particular unit depends on assumptions that the majority principle itself can do nothing to justify. The justification for the unit lies beyond the reach of democratic theory itself*» [«El principio de mayoría mismo depende de suposiciones previas acerca de la unidad, a saber: que la unidad en cuyo seno opera es ella misma legítimo y que los temas acerca de los que se emplea entran propiamente en su jurisdicción. En otras palabras, si el fin y el dominio de la regla de la mayoría son apropiados en una unidad particular es algo que depende de su-

30. A. Verdross, B. Sima, *Universelles Völkerrecht*, 3ª ed., Berlín, 1984, pág. 318 (§ 511).

31. Véase Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Francfort, 1993 (trad. cast.: *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993).

32. Véase J. Habermas, «*Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*» [«La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho»], en este mismo libro.

puestos que el principio de la mayoría mismo nada puede hacer por justificar. La justificación de la unidad está fuera del alcance de la misma teoría de la democracia»].[33]

El problema de las minorías «nacidas» se explica por el hecho de que los ciudadanos, considerados también como personas jurídicas, no son individuos abstractos, separados de sus referencias de origen. En la medida en que el derecho aborda cuestiones ético-políticas afecta a la integridad de las formas de vida en las que las se asientan las formas de vida personales. Con ello entran en juego —junto a las ponderaciones morales, las reflexiones pragmáticas y los intereses negociables— las *valoraciones fuertes* que dependen de tradiciones intersubjetivamente compartidas pero culturalmente específicas. Los ordenamientos jurídicos están también en conjunto «impregnados éticamente» porque interpretan en cada caso de modo diferente el contenido universalista de los mismos principios constitucionales, es decir, lo hacen en el contexto de las experiencias de una historia nacional y a la luz de una tradición, cultura y la forma de vida históricamente dominante. Por regla general, en las materias culturalmente sensibles como la lengua oficial, el currículo de la educación pública, el estatuto de las iglesias y las comunidades religiosas, las normas del derecho penal (como el aborto), pero también en asuntos menos llamativos que afectan al lugar de la familia y las comunidades de vida semejantes al matrimonio, la aceptación de los estándares de seguridad o la separación entre la esfera privada y la esfera pública, se refleja a menudo sólo la autocomprensión ético-política de una cultura mayoritaria dominante por razones históricas. Con dichas regulaciones que implícitamente someten también en el seno de una comunidad republicana que formalmente garantiza los derechos civiles iguales, puede encenderse una lucha cultural de las minorías despreciadas contra la cultura mayoritaria —como muestra, por ejemplo, la de la población francófona en Canadá, de los valones en Bélgica, de los vascos y catalanes en España, etc.

Una nación de ciudadanos se compone de personas que a consecuencia de sus procesos de socialización encarnan al mismo tiempo las formas de vida en las que se ha formado su identidad —incluso cuando de adultos se han separado de sus tradiciones de procedencia—. Por lo que hace a su carácter las personas son, por así decirlo, nudos en una red adscriptiva de culturas y tradiciones.

33. Dahl (1989), pág. 204.

La contingente composición de los pueblos dotados de Estado, la *political unit* en la terminología de Dahl, determina también el horizonte de orientaciones valorativas en el que tienen lugar las luchas culturales y los discursos de autoentendimiento ético-político. Con las composición social de la ciudadanía cambia también este horizonte de valores. Acerca de las cuestiones políticas que dependen de un trasfondo cultural específico, por ejemplo, tras una secesión, no se discute necesariamente otra cosa, sino que se vota con otros resultados; no hay siempre nuevos argumentos, sino nuevas mayorías.

Por el camino de la secesión es claro que una minoría perjudicada puede alcanzar la igualdad de derechos sólo en la improbable condición de su concentración espacial. En caso contrario retornan los viejos problemas aunque bajo otros signos. En general, la discriminación puede abolirse, no mediante la independencia nacional, sino sólo mediante una inclusión que sea suficientemente sensible a las diferencias específicas individuales y de grupo del trasfondo cultural. El problema de las minorías «nacidas» que puede aparecer en todas las sociedades pluralistas se agudiza en las sociedades multiculturales. Pero cuando estas están organizadas como Estados democráticos de derecho siempre se ofrecen diferentes caminos para el precario objetivo de una inclusión «sensible a las diferencias»: la repartición federal de poderes, un traspaso o descentralización de competencias estatales especificada funcionalmente, ante todo las autonomía cultural, los derechos específicos de grupo, políticas para la igualación y otros mecanismos para la protección efectiva de las minorías. De este modo, las totalidades de base de ciudadanos que participan en el proceso democrático cambian en determinados territorios o en determinados campos de la política sin que resulten afectados los principios de dicho proceso.

Es claro que la coexistencia en igualdad de derechos de diferentes comunidades étnicas, grupos lingüísticos, confesiones y formas de vida no se pueden comprar al precio de la fragmentación de la sociedad. El doloroso proceso de desacoplamiento no puede romper la sociedad en una pluralidad de subculturas que se desprecian mutuamente.[34] Por un lado, la cultura mayoritaria tiene que desprenderse de su fusión con la cultura política general, compartida

34. Véase H.J. Puhle, «*Vom Bürgerrecht zum Gruppenrecht? Multikuturelle Politik in den USA*», en K.J. Baade (comp.), *Menschen über Grenzen*, Herne, 1995, págs. 134-149.

por todos los ciudadanos en igual medida; de lo contrario dicta de entrada los parámetros de los discursos de autoentendimiento. En tanto que parte, ya no debe aparentar la fachada del todo, si es que se trata de no constituya un prejuicio para el procedimiento democrático en determinadas cuestiones existenciales relevantes para las minorías. Por otra parte, las fuerzas vinculadoras de las cultura política común que, cuanto más abstracta es, tantas más subculturas trae a un mismo denominador, tiene que seguir siendo suficientemente fuerte para no permitir el desmoronamiento de la nación de ciudadanos: «*Multiculturalism, while endorsing the perpetuation of several cultural groups in a single political society, also requires the existence of a common culture (...) members of all cultural groups (...) will have to acquire a common political language and conventions of conduct to be able to participate effectively in the competition for resources and the protection of group as well as individual interests in a shareed political arena*» [«El multiculturalismo, al sancionar la perpetuación de varios grupos culturales en una sociedad política singular, requiere también una cultura común. (...) Los miembros de todos los grupos culturales (...) habrán de adquirir un lenguaje político y convenciones de conducta comunes para poder participar de modo efectivo en la competición por los recursos y la protección de grupo así como por los intereses individuales en una arena política compartida»].[35]

IV. Democracia y soberanía estatal: el caso de las intervenciones humanitarias

Las comprensiones sustancialista y procedimental de la democracia conducen no sólo a diferentes concepciones por lo que hace a la autodeterminación nacional y el multiculturalismo. Con relación a la concepción de la soberanía estatal también tenemos consecuencias distintas. El Estado desarrollado en la modernidad europea descansa desde el principio en el poder acuartelado del ejército, la policía y penitenciaría existentes y monopoliza los medios para el uso legítimo de la violencia. Soberanía interna significa la imposición del orden jurídico estatal, soberanía exterior la capacidad de afirmarse en competencia con los grandes poderes

35. J. Raz, «*Multiculturalism: A Liberal Perspective*», *Dissent*, invierno de 1994, págs. 67-79, aquí 77.

(como se ha puesto en práctica en el sistema europeo de Estados desde la paz de Westfalia). Desde este punto de vista, la democratización producida en el transcurso de la formación de Estados nacionales aparece como traspaso del poder del príncipe al pueblo. Pero esta fórmula resulta imprecisa frente a la alternativa que interesa en nuestro contexto.

Si autodeterminación democrática quiere decir participación simétrica de ciudadanos libres e iguales en el proceso de decisión y de legislación, con la democracia el tipo y el ejercicio de la soberanía interna se modifican en primera línea. El Estado de derecho democrático revoluciona los fundamentos de legitimación del poder. Si, por el contrario, autodeterminación democrática significa autoafirmación y autorrealización colectivas de miembros homogéneos o simpatizantes de una comunidad, el aspecto de la soberanía externa se desplaza hasta el primer plano. Pues entonces el mantenimiento del poder del Estado en el sistema de potencias adquiere el significado ulterior de que una nación asegura con su existencia a la vez su peculiaridad frente a las demás naciones. El nexo entre la democracia y la soberanía estatal plantea, pues, en el primer caso condiciones exigentes para la legitimidad del orden interno, mientras que deja abierta la cuestión de la soberanía exterior. En el otro caso se interpreta el lugar del Estado nacional en el concierto internacional, mientras que para el ejercicio del poder en el interior no precisa otro criterio de legitimidad que el de la paz y el orden.

A partir del concepto de soberanía del derecho internacional clásico se deduce la prohibición de principio de inmiscuirse en los asuntos internos de un Estado internacionalmente reconocido. En la Carta de las Naciones Unidas se refuerza, ciertamente, esta prohibición de intervenir; pero con esta prohibición compite de entrada el desarrollo de la protección internacional de los derechos humanos. El principio de no intervención ha sido vaciado ante todo por la política de derechos humanos de los últimos decenios.[36] No es de extrañar que C. Schmitt hubiera rechazado de modo decidido esta evolución. El rechazo a las intervenciones fundadas en los derechos humanos se explica por su comprensión belicista de las relaciones internacionales y de la política misma.[37] Ni siquiera la criminaliza-

36. Véase R. Wolfrum, «*Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes*», *Europa-Archiv*, 23, 1993, págs. 681-690.
37. Véase C. Schmitt, *Das Begriff des politischen* (1932), Berlín, 1979 (trad. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991).

ción del delito contra la humanidad desactivó su maliciosa protesta. Incluso la discriminación de la guerra de agresión[38] le pareció incompatible con el estatuto y el espacio de acción de las naciones que pueden afirmar sus respectivas existencias y singularidad sólo en el papel antagonista de sujetos soberanos de derecho internacional.

Michael Walzer —nadie más alejado del etnonacionalismo militante de observancia schmittiana—, defiende una posición parecida. Sin sugerir falsos paralelismos quisiera referirme a sus reservas de inspiración comunitarista frente a las intervenciones humanitarias,[39] puesto que iluminan la conexión interna entre la comprensión de la democracia y el tratamiento de los derechos de soberanía. Walzer parte en su tratado sobre la «guerra justa»,[40] del derecho a la autodeterminación nacional que posee toda comunidad con una identidad colectiva cuando ésta, consciente de su herencia cultural, tiene la voluntad y la fuerza de luchar por una forma de existencia estatal y afirmar su independencia política. Un pueblo goza del derecho a la autodeterminación si lo reivindica con éxito.

Es cierto que Walzer entiende la comunidad política no como comunidad étnica de descendientes, sino como comunidad de herencia cultural. Al igual que la comunidad de linaje, la nación cultural formada históricamente vale como hecho prepolítico que justifica la conservación de su integridad en forma de un Estado soberano: «*The idea of communal integrity derives its moral and political force from the rights of contemporary men and women to live as members of a historic community and to express their inherited culture through political forms worked out among themselves*». [«La idea de integridad comunitaria deriva su fuerza moral y política de los derechos de los hombres y mujeres contemporáneos a vivir como miembros de una comunidad histórica y a expresar su cultura heredada mediante formas políticas producidas por sí mismos»].[41] Walzer deriva de este derecho a la autodeterminación también excepciones del principio de no intervención. Sostiene que están permitidas las intervenciones a) para apoyar un movimiento de liberación nacional que manifiesta en el acto mismo de la resistencia la identidad de una comunidad autónoma, y b) para la defensa de la integridad de una comunidad agredida si ésta sólo puede preservarse mediante una contraintervención. El tercer tipo de excepción tampoco lo justifica Walzer *per se* con los atentados a los derechos humanos, sino c) porque en los casos de esclavización, masacre o genocidio un gobierno criminal priva a sus propios ciudadanos de la posibilidad de expresar su forma de vida y de este modo preservar su identidad colectiva.

La interpretación comunitarista de la soberanía popular también alzaprima el aspecto de la soberanía exterior de modo que la cuestión de la legitimidad del orden interno pasa a segundo término. El quid de la reflexión de Walzer se cifra en que una intervención humanitaria contra los atentados a los derechos humanos por un régimen dictatorial es justificable sólo si los mismos ciudadanos afectados se ponen en armas contra la represión política y por medio de un acto de rebelión reconocible demuestran que el gobierno está en contra de las verdaderas aspiraciones del pueblo y amenaza la integridad de la comunidad. Según esto la legitimidad de un orden se mezcla en primera línea con el acuerdo entre la dirección política y la forma de vida cultural constitutiva para la identidad del pueblo: «*A state is legitimate or not, depending upon the «fit» of government and community, that is, the degree to which the government actually represents the political life of its people. When it doesn't do that, the people have a right to rebel. But if they are free to rebel then they are also free not to rebel (...) because they still believe the government to be tolerable, or they are accustomed to it, or they are personally loyal to its leaders. (...) Anyone can make such arguments, but only subjects or citizens can act on them*» [«Un Estado está legitimado o no en función del «ajuste» entre gobierno y comunidad, esto es, del grado en que el gobierno represente de hecho la vida política de su pueblo. Cuando eso no es así, el pueblo tiene derecho a rebelarse. Pero si son libres para rebelarse entonces también son libres para no rebelarse (...) porque todavía creen que el gobierno es tolerable, o están acostumbrados a él, o son personalmente leales a sus líderes. (...) Cualquiera puede dar semejantes argumentos, pero sólo los súbditos o ciudadanos pueden actuar al respecto»].[42]

38. Véase C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminirenden Kriegsbegriff* (1938), Berlín, 1988.

39. Para la discusión de este aspecto de la obra de Walzer véase B. Jahn, «*Humanitäre Intervention und das Selbsbestimmungsrecht der Völker*», *Politische Vierteljahrschrift*, 34, 1993, págs. 567-587.

40. M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument witch Historical Illustrations* (1977), Nueva York, 1992.

41. M. Walzer, «*The moral Standing of States*», *Philosophy and Public Affairs*, 9, 1980, págs. 202-229, aquí 211.

42. M. Walzer (1980), 214.

Los críticos de Walzer parten de otra comprensión de la autodeterminación democrática; se resisten a reducir, dado el caso, el aspecto de la soberanía interna al punto de vista del mantenimiento efectivo de la paz y el orden. Según esta interpretación, la herencia cultural común no es el punto de anclaje para juzgar la legitimidad del orden interno, sino la realización de los derechos civiles: «*The mere fact that the multitude shares* some *form of common life — common traditions, customs, interests, history, institutions and boundaries— is not sufficient to generate a genuine, independent, legitimate political community*» [«El mero hecho de que la multitud comparta alguna forma de vida común —tradiciones, costumbres, intereses, historia, instituciones y fronteras— no es suficiente para generar una comunidad política genuina, independiente y legítima»].[43] Los críticos discuten el principio de no intervención y se muestran a favor, en la medida de lo posible, de una extensión de la protección internacional de los derechos humanos. El hecho de que un Estado resulte ilegítimo según el baremo del Estado de derecho democrático no es, desde luego, ninguna condición *suficiente* para una intervención en sus asuntos internos. De otro modo la asamblea general de las Naciones Unidas debería tener una composición totalmente distinta. Walzer observa con razón que, desde el punto de vista moral, cualquier decisión de actuar por los ciudadanos de otro país es precaria. Las propuestas de una casuística de la intervención[44] consideran también los límites y los graves peligros con los que topa una política de los derechos humanos.[45] Las resoluciones y estrategias de la organización mundial, ante todo la intervención de las potencias, que desde 1989 se han producido por mandato de las Naciones Unidas señalan, empero, la dirección en la que progresivamente el derecho internacional se ha transformado en derecho cosmopolita.[46]

La política y el desarrollo del derecho reaccionan con ello a una situación que ha cambiado objetivamente. La nueva categoría y el orden de importancia de aquella criminalidad que se extendió a la sombra de la Segunda Guerra Mundial, tecnológicamente sin fronteras e ideológicamente libre de inhibiciones, convierte la clásica presunción de inocencia de los sujetos soberanos del derecho internacional en pura burla. Una política para la paz que mire al futuro exige tener en cuenta la complejidad social y política de las causas de la guerra. En el orden del día se encuentran estrategias que —libres de violencia según las posibilidades— tienen efecto en la situación interna de Estados formalmente soberanos con el objetivo de fomentar una economía autosostenida y condiciones sociales soportables, una participación democrática igualitaria, el Estado de derecho y una cultura de la tolerancia. Tales intervenciones en favor de una democratización del orden interno son, sin embargo, incompatibles con una comprensión de la autodeterminación democrática que fundamenta el derecho a la independencia nacional por la autorrealización colectiva de una forma de vida cultural.

43. G. Doppelt, «*Walzer's Theory of Morality in International Relations*», *Philosophy and Public Affairs*, 8, 1978, págs. 3-25, aquí 19.
44. Véase D. Senghaas, *Wohin driftet die Welt?*, Francfort, 1944, pág. 185.
45. Véase K.O. Nass, «*Grenzen und Gefahren humanitären Interventionen*», *Europa-Archiv*, 10, 1993, págs. 279-288.
46. Véase Ch. Greenwood, «*Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention?*», *Europa-Archiv*, 23, 1993, págs. 93-106.

V. ¿Sólo una Europa de las patrias?

A la vista de las coacciones e imperativos del mercado mundial y a la vista de la planetaria densificación de la comunicación y del tráfico, la soberanía exterior de los Estados, sea como quiera que se fundamente, se ha convertido de todos modos actualmente en un anacronismo. También por lo que respecta a aquellos peligros globales crecientes que a sus espaldas han unido a las naciones del mundo hace ya largo tiempo en una involuntaria comunidad de riesgo, surge la necesidad práctica de crear organizaciones capaces de acción política en un plano supranacional. En primer lugar, faltan los actores colectivos que impulsen una política interior mundial y puedan tener la fuerza de ponerse de acuerdo acerca de las condiciones marco, los mecanismos y procedimientos exigibles. Así coaccionados, los Estados nacionales se integran entre tanto en unidades mayores. Como se muestra en el ejemplo de la Unión Europea aparecen en tales procesos peligrosos vacíos de legitimación. Con nuevas organizaciones, más alejadas todavía de la bases, como la burocracia de Bruselas, crece la distancia entre las administraciones que se programan a sí mismas y las redes sistémicas, de un lado, y los procesos democráticos, de otro. En las impotentes reacciones defensivas a este desafío se muestra de nuevo, a su vez, la inadecuación de una concepción sustancialista de la soberanía popular.

La sentencia del tribunal constitucional sobre el Tratado de Maastricht confirma ciertamente en su resultado la prevista ampliación de tareas de la Unión Europea, sin embargo parte en la fundamentación de la sentencia de que el principio de democracia se «vaciaría» de un modo intolerable si el ejercicio de las competencias del Estado no se remitiera a un pueblo estatal «relativamente homogéneo». El senado, que se refiere a Hermann Heller (en lugar de a Carl Schmitt) quiere evitar abiertamente el concepto etnonacional de pueblo. No obstante, es de la idea de que el poder del Estado democráticamente legitimado tiene que emanar de un pueblo que en la formación política de la voluntad articule suficientemente su «identidad nacional» dada prepolítica y extrajurídicamente. Para que pueda desarrollarse un proceso democrático, el pueblo estatal tendría que tener la posibilidad «de dar expresión jurídica a lo que —de modo relativamente homogéneo— le une espiritual, social y políticamente».[47]

Como consecuencia de esta suposición básica el tribunal expone por qué el tratado de Maastricht no funda ningún Estado federal europeo en el que la República Federal se desvanezca como parte y que se apropie del lugar de un sujeto de derecho internacional (con el derecho a una política de justicia, interior y exterior independiente y al mantenimiento de fuerzas militares propias).[48] En lo esencial, la argumentación del senado apunta a la comprobación de que el Tratado de la Unión no funda ninguna competencia de ningún sujeto de derecho supranacional autónomo (a ejemplo de los Estados Unidos de América). La «unión de Estados»[49] se debe a los «plenos poderes de Estados que *siguen siendo* soberanos»: «El tratado de la Unión contempla la independencia y soberanía de los Estados miembros en la medida en que la Unión está obligada al respeto de la identidad nacional de sus Estados miembros».[50] Formulaciones como ésta delatan las limitaciones *conceptuales* que el concepto sustancialista de soberanía popular plantea al traspaso de derechos de soberanía a unidades supranacionales. Además empujan a conclusiones sorprendentes que no están en consonancia con anteriores resoluciones del tribunal acerca de la prioridad del derecho comunitario.[51] No se equivoca mucho quien en el tenor de la fundamentación de la sentencia reconoce una cierta coincidencia con la conclusión que Hermann Lübbe saca de su filípica contra los «Estados Unidos de Europa»; dichos Estados «no existirán», como se dice en el subtítulo arrogantemente: «La legitimidad de la futura Unión Europea (...) descansa en los intereses jurídicamente iguales de sus países miembros, pero no en la voluntad autodeterminada de un pueblo europeo. El pueblo europeo es políticamente inexistente y, aun cuando no hay ninguna razón para decir que sería impensable una experiencia de la pertenencia común de los europeos análoga a la de un pueblo, no se dan actualmente en modo alguno las circunstancias reconocibles en las cuales podría formarse una voluntad popular europea fundadora de legitimidad».[52] Frente a esta posición puede señalarse aquella experiencia histórica decisiva que *de todos modos une* a los pueblos europeos. Los europeos, a saber, han aprendido en las catástrofes de dos guerras mundiales que tienen que superar aquellas mentalidades en las que enraízan los mecanismos nacionalistas de exclusión. ¿Por qué razón no debería crecer de ahí la conciencia de una pertenencia político-cultural común —aunque sea del amplio trasfondo de tradiciones compartidas que han alcanzado significación en la historia universal, así como sobre la base de un plexo de intereses y una densidad comunicativa surgida a lo largo de décadas de Comunidad Económica Europea—? El euroescepticismo de Lübbe se alimenta manifiestamente de la construida exigencia de una pertenencia común «análoga al pueblo». Pero el «pueblo homogéneo» que se evidencia renovadamente como barrera para el pensamiento es una falsa analogía.

La historia rica en conflictos de la formación poscolonial de Estados en Asia y, sobre todo, en África no es ningún contraejemplo convincente. Cuando se «cargó» a las antiguas colonias con la independencia por la renuncia de las potencias coloniales, el proble-

47. Sentencia de 2° Senado del del Tribunal Constitucional (alemán) de 12 de octubre de 1993 - 2 BvR 2134/92, *Europäische Grundrechte Zeitschrift* (EuGRZ) 1993, págs. 429-447, aquí 438.

48. Véase D. Murswieck, «Maastricht und der Pouvoir Constituant», *Der Sataat*, 1993, págs. 161-190.

49. Para esta formación de conceptos a la baja véase H.P. Ipsen, «*Zehn Glossen zum Maastricht-Urteil*», *Europarecht*, 29, 1994, 20: «En la introducción del concepto de "Unión de Estados" (la sentencia) emplea una terminología inadecuada en razón de su tinte económico-técnico. Ignora inútilmente las lenguas de la comunidad y otros Estados miembros».

50. EuGRZ, 1993, pàg. 439.

51. Véase J.A. Frowein, «*Das Maastricht-Urteil und die Grenzen der Verfassungsgerischtsbarkeit*», *Zeitschrift für ausländisches öffentlisches Recht und Völkerrecht*, 1994, págs. 1-16.

52. H. Lübbe (1994), 100.

ma consistió en que estos territorios creados artificialmente exigieron soberanía exterior sin disponer inmediatamente de un poder estatal efectivo. En muchos casos, tras la marcha de las administraciones coloniales, los nuevos gobiernos pudieron afirmar su soberanía hacia el interior sólo con esfuerzos. Esta condición no se podía cumplir con «estatalidad», léase represión: «*The problem was everywhere to "fill in" ready made states with national content. This poses the interesting question, why postcolonial states had to be nations (...) Nation-building as development means the extension of an cative sense of membership to the entire populace, the secure acceptance of state-authority, the redistribution of resources to further the equality of members, and the extensión of effective state operation to the periphery*» [«El problema fue en todas partes "llenar" Estados prefabricados con contenido nacional. Esto planeta la interesante cuestión de por qué los Estados poscoloniales tenían que ser naciones (...) La construcción de naciones como desarrollo significa la extensión de un sentido activo de pertenencia entre el pueblo, la segura aceptación de la autoridad del Estado, la redistribución de los recursos para fomentar la igualdad de los miembros y la extensión de la operación efectiva del Estado hacia la periferia»].[53] Los permanentes conflictos tribales en Estados poscoloniales formalmente independientes recuerdan que las naciones surgen sólo cuando han dejado atrás el difícil camino que lleva de las comunidades étnicamente fundadas entre individuos que se conocen hasta una solidaridad jurídicamente mediada entre ciudadanos que son extraños entre sí. En occidente, esta formación de Estados nacionales, no por fusión de etnias y regiones sino entrecruzada, se ha prolongado por más de un siglo.

Precisamente en el ejemplo de este proceso de integración se puede aprender en qué han consistido realmente los requisitos funcionales para una formación democrática de la voluntad: en los circuitos comunicativos en una esfera pública política desarrollada sobre la base de asociaciones civiles y sobre el medio de la prensa de masas. Así pueden alcanzar relevancia los mismos temas al mismo tiempo para un mismo público numeroso y anónimo y, salvando grandes distancias, estimular a los ciudadanos a que realicen contribuciones espontáneas. De este modo surgen opiniones públicas que agavillan los temas y tomas de posturas en magnitudes de

53. Ch. Joppke, *Nation-Building after World War Two (European University Institute, Florencia)*, 1995, pág. 10.

influencia política. La analogía correcta está a mano: el próximo impulso a la integración social posnacional no depende del substrato de un «pueblo europeo», sino de la red comunicativa de una esfera pública política de amplitud europea ínsita en una cultura política común, soporte de una sociedad civil con grupos de interés, organizaciones no estatales, iniciativas y movimientos ciudadanos, y asumida por foros en los que los partidos políticos pueden referirse inmediatamente a las decisiones de las instituciones europeas, más allá de las agrupaciones fraccionales, para convertirse en un sistema de partidos europeos.[54]

54. En un punto el Tribunal Constitucional (alemán) ha realizado incluso en la fundamentación de su sentencia sobre Maastricht la siguiente interpretación: «La democracia... depende de la existencia de determinados presupuestos prejurídicos como una confrontación libre e independiente entre fuerzas sociales, intereses e ideas que se entrecruzan, en la que se clarifican y transforman también los objetivos políticos y que preforman la voluntad política de una opinión pública... Partidos, agrupaciones, prensa y radiotelevisión son tanto medio como factor de este proceso de mediación por el que puede formarse en Europa una opinión pública». EuGRZ 1993, págs. 437 y sigs. La observación que sigue acerca del fomento de una lengua común pretende establecer un puente entre esta comprensión de la democracia en términos de la teoría de la comunicación y el pueblo estatal que hasta ahora fuera considerado como una necesidad.

4. ¿NECESITA EUROPA UNA CONSTITUCIÓN? OBSERVACIONES A DIETER GRIMM[1]

Suscribo en sus partes esenciales el diagnóstico de Dieter Grimm; no obstante, el análisis de sus fundamentos me conduce a una conclusión política distinta.

El diagnóstico. Desde la perspectiva de la política constitucional se puede caracterizar la situación actual de la Unión Europea como de contradictoria. Por una parte, la Unión Europea es una organización supranacional establecida por tratados de derecho internacional que carece de una constitución propia. En este sentido, no es un Estado (en el sentido de un moderno Estado constitucional basado en el monopolio de la violencia y soberano tanto interna como externamente). Por otro lado, los órganos de la Comunidad crean derecho europeo que vincula a los Estados miembros: la Unión Europea ejercita, por tanto, unos derechos soberanos que hasta entonces en sentido propio se reservaban el Estado. De ahí proviene el déficit democrático tantas veces lamentado. Las resoluciones del Consejo y de la Comisión, así como las decisiones del Tribunal Europeo de Justicia, intervienen cada vez más en las condiciones de los Estados miembros. En el marco de los derechos soberanos que han sido conferidos a la Unión, el ejecutivo puede imponer sus resoluciones contra la oposición de los gobiernos nacionales. Al mismo tiempo, mientras el Parlamento Europeo disponga sólo de débiles competencias, a estas resoluciones les faltará una legitimación democrática directa. Los órganos ejecutivos de la Comunidad derivan su legitimación de la de los gobiernos de los Estados miembros. No son órganos de un Estado que haya sido constituido mediante un acto de voluntad de todos los ciudadanos europeos unidos. Con el pasaporte europeo no se asocian hasta el momento derechos algunos que fundamenten una ciudadanía democrática.

1. Véase la ponencia de D. Grimm con el mismo título que este artículo, en *European Law Journal*, nº 1, 1995 (Este artículo de Habermas tiene el sentido propio de un comentario crítico al texto de D. Grimm, «¿Necesita Europa una Constitución?», publicado en castellano en *Debats*, nº 55, 1996, págs. 4-20. *N. del t.*).

La conclusión política. Frente a aquellos federalistas que exigen una configuración democrática de la Unión Europea, Grimm nos previene frente a un vaciamiento de las competencias de los Estados nacionales mediante el derecho europeo. El déficit democrático no se eliminaría por medio de una «reducción estatista» del problema, sino que más bien se agudizaría. Las nuevas instituciones políticas (un Parlamento Europeo investido de las competencias habituales, un gobierno formado a partir de la Comisión, una segunda cámara que reemplace al Consejo de Ministros y un Tribunal Europeo de Justicia ampliado en su competencias) no ofrecen *per se* soluciones algunas. Si no se les infunde vida intensificarán más bien la tendencia, observable ya en el contexto nacional, hacia la autonomización de una política burocratizada. Sin embargo, hasta el momento faltan los presupuestos reales para una formación de la voluntad de los ciudadanos que esté *integrada a nivel europeo*. El euroescepticismo con respecto al derecho constitucional se resume en un argumento que se apoya en una base empírica: mientras no exista un pueblo europeo que sea suficientemente «homogéneo» para configurar una voluntad democrática no debería existir ninguna constitución europea.

La discusión. Mis reflexiones se dirigen (a) contra la insuficiente descripción de vías alternativas y (b) contra la fundamentación normativa no carente completamente de ambigüedad de los requisitos funcionales para una formación democrática de la voluntad común.

ad (a). Dieter Grimm nos coloca delante de los ojos las consecuencias no deseadas que podrían resultar de la conversión de la Comunidad Europea en un Estado federal constituido democráticamente en el caso de que las nuevas instituciones no llegaran a echar raíces. Mientras falten una sociedad civil con un entramado europeo, un espacio público político de ámbito europeo y una cultura política común, los procesos de toma de decisión supranacionales seguirán autonomizándose con respecto a los procesos de formación de la opinión y de la voluntad común organizados como siempre a escala nacional. Considero plausible este peligroso pronóstico. Sin embargo, ¿cuál es la alternativa?

La opción de Grimm parece sugerir que el *statu quo* constitucional puede al menos congelar el déficit democrático existente. Completamente independiente de las innovaciones constitucionales, este déficit crece, sin embargo, de día en día porque la dinámica económica y social, en el marco institucional existente, impulsa el vaciamiento de las competencias nacionales por medio del derecho europeo. Como afirma el propio Grimm: «El principio democrático resulta válido en los Estados miembros, cuya capacidad de decisión está disminuyendo; la capacidad de decisión aumenta para la Comunidad Europea, aunque allí el principio democrático sólo se encuentra débilmente configurado». Pero si se ensancha constantemente la brecha entre las crecientes capacidades de decisión de las autoridades europeas y la carente legitimación de un número cada vez mayor de regulaciones europeas, entonces la adhesión decidida al modo de legitimación exclusivo del Estado nacional no significa sin más la opción por un mal menor. Los federalistas aceptan el riesgo previsible —y, en determinadas condiciones, evitable— de una autonomización de las organizaciones supranacionales como si se tratase de un desafío. Los euroescépticos se resignan de antemano a la supuestamente irresistible erosión de la sustancia democrática para no tener que abandonar lo que se presenta como el seguro albergue del Estado nacional.

Sin embargo, este albergue resulta cada vez menos confortable. Los «debates sobre la competitividad económica nacional y la división internacional del trabajo» (*Standortdebatten*) que sostenemos en la actualidad nos hacen conscientes de otra brecha completamente diferente: la brecha que se abre entre los limitados espacios de acción del Estado nacional y los imperativos de las relaciones de producción entrelazadas a nivel mundial. Los modernos Estados fiscales obtienen beneficios de sus respectivas economías sólo mientras se mantengan como «economías nacionales» sobre las que se pueda influir por medios políticos. Con la desnacionalización de la economía, particularmente de los mercados financieros y de la propia producción industrial y, sobre todo, teniendo presentes los mercados de trabajo globalizados y en rápida expansión, los gobiernos nacionales se ven progresivamente apremiados hoy en día a aceptar, en aras del objetivo de la competitividad internacional, unas tasas de desempleo de larga duración cada vez mayores, así como la marginación de una creciente minoría. Si el Estado social debe ser mantenido al menos en su sustancia y si se debe evitar la segregación de una subclase social, entonces deben establecerse instancias con capacidad de acción a nivel supranacional. Sólo aquellos sistemas que intervienen a escala regional como la Comunidad Europea pueden aún influir en el sistema global según los criterios de una política interior mundial coordinada.

En la descripción de Grimm, la Unión Europea aparece como una institución *a la que hay que resignarse* y con cuyas abstracciones tenemos que convivir. No se nos ofrecen las razones por las que políticamente debería *ser deseable*. El mayor peligro, en mi opinión, proviene del lado de la autonomización de las redes y mercados globalizados que contribuye simultáneamente a la fragmentación de la conciencia pública. Si ninguna institución con capacidad de actuar políticamente aborda estos entramados sistémicos, entonces resurgirá en medio de una modernidad económica de gran movilidad el fatalismo sociopolíticamente paralizante característico de los antiguos imperios. La miseria postindustrial de la población «excedente» producida por la sociedad excedentaria —el Tercer Mundo en el Primero— y la erosión moral de la comunidad que conlleva constituirían, pues, los elementos determinantes del escenario del futuro. *Este* presente futuro se podría concebir de modo retrospectivo como el futuro de una pasada ilusión: la ilusión democrática según la cual las sociedades podrían influir en los propios destinos por medio de la voluntad y la conciencia política.

ad (b) Con ello todavía no se ha afrontado el *problema resultante* de una autonomización de los aparatos supranacionales al que con razón se refiere Grimm. La estimación de la viabilidad de una democracia de ámbito europeo depende, naturalmente, de argumentos de carácter empírico. En nuestro contexto, no obstante, se trata de determinar primero los requisitos funcionales; y para ello resulta importante la perspectiva normativa sobre la que éstos deben fundamentarse.

Grimm rechaza una constitución europea «porque hasta el momento no existe un pueblo europeo». Esto parece que está fundamentado en aquella premisa que determinó de manera decisiva el sentido de la sentencia sobre el Tratado de Maastricht emitida por el Tribunal Constitucional de la República Federal Alemana, esto es, la concepción de que la base de la legitimación democrática de un Estado requiere una cierta homogeneidad del pueblo que forma ese Estado (*Staatsvolk*). Sin embargo, Grimm se distancia igualmente de una interpretación schmittiana de una homogeneidad de tipo étnico (*völkisch*): «Los presupuestos para la democracia no se desarrollan aquí a partir del pueblo, sino de la sociedad que desea constituirse en unidad política. Ésta precisa, evidentemente, de una identidad colectiva si quiere resolver de modo pacífico sus conflictos, aceptar la regla de la mayoría y además practicar la solidaridad». Esta formulación deja abierta, claro está, la cuestión de cómo debe concebirse la reclamada identidad colectiva. Veo el *quid* del republicanismo en el hecho de que las formas y los procedimientos del Estado constitucional junto con el modo democrático de legitimación producen un nuevo nivel de cohesión social. La ciudadanía democrática —en el sentido de *citizenship*— establece una solidaridad entre extraños comparativamente abstracta y, en cualquier caso, mediada jurídicamente; y este modo de integración social que surge por primera vez con el Estado nacional se lleva a cabo mediante la forma propia de un *contexto comunicativo* que interviene hasta en la socialización política. Esto depende, ciertamente, de la satisfacción de importantes requisitos funcionales que no cabe realizar fácilmente por medios administrativos. A éstos pertenecen las condiciones bajo las cuales puede configurarse y reproducirse comunicativamente una autocomprensión ético-política de los ciudadanos, pero de ningún modo una identidad colectiva *independiente del propio proceso democrático* y en este sentido existente con anterioridad a dicho proceso. Lo que une a una nación de ciudadanos —en contraposición a una nación étnica (*Volksnation*)— no es un *sustrato* previo, sino un contexto compartido intersubjetivamente de entendimiento posible.

Resulta por tanto crucial si en este contexto se emplea la expresión «pueblo» en el sentido jurídicamente neutral de «pueblo que forma ese Estado» (*Staatsvolk*) o si se le asocia con representaciones de identidad de otro tipo. Conforme a la concepción de Grimm, la identidad de la nación de ciudadanos «puede tener también otras bases diferentes de las de la procedencia étnica». Por el contrario, pienso que dicha identidad *tiene que* tener una base diferente si el proceso democrático debe adoptar el papel de aval de la integración social de una sociedad diferenciada —y las sociedades actuales lo son cada día más—. Esta carga no *debería* ser desplazada desde los niveles de la formación de la voluntad política a sustratos dados de manera prepolítica, porque el Estado constitucional garantiza que asegurará la integración social si el caso lo requiere mediante las formas jurídicamente abstractas de la participación política y del *status* de ciudadano construido sustancialmente por medios democráticos. Las sociedades cultural y cosmovisionalmente pluralistas nos hacen conscientes de esta destacada cuestión normativa. La autocomprensión multicultural de la nación de ciudadanos configurada en los países de inmigración clásicos como los Estados Unidos resulta en este sentido más instructi-

va que el modelo francés de asimilación cultural. Si en el interior de la misma comunidad política democrática han de coexistir y convivir diversas formas de vida cultural, religiosa y étnica, entonces la cultura mayoritaria debe estar suficientemente desvinculada de su tradicional fusión —explicable históricamente— con la cultura *política* compartida por todos los ciudadanos.

Ciertamente, este contexto de solidaridad, forjado políticamente, entre ciudadanos que a pesar de ser extraños deberían sentirse responsables unos de otros, se representa como un contexto comunicativo *rico en suposiciones previas*. Sobre este asunto no existe ninguna discrepancia. El núcleo lo conforma un espacio público que posibilita a los ciudadanos adoptar simultáneamente posiciones sobre los mismos temas de igual relevancia. Este espacio público —no deformado, ni ocupado desde dentro ni desde fuera— tiene que estar incrustado en el contexto de una cultura política liberal y estar apoyado por la red asociaciones voluntarias de una sociedad civil. A través de ella tienen que poder fluir las experiencias socialmente relevantes de los ámbitos de vida privada que permanecen intactos, de modo que allí puedan ser reelaborados como temas susceptibles de tratamiento público. Los partidos políticos —no estatalizados— tienen que permanecer arraigados en este contexto hasta el punto de que puedan mediar entre, por un lado, los ámbitos de la comunicación pública informal y, por otro lado, los procesos institucionalizados de deliberación y decisión. Por consiguiente, considerado desde una perspectiva normativa, no puede existir tampoco un Estado federal europeo, que sea digno merecedor del nombre de una Europa democrática, si no se conforma una esfera pública integrada de ámbito europeo en el horizonte de una cultura política común: una sociedad civil con asociaciones de intereses, organizaciones no gubernamentales, movimientos ciudadanos, etc. y, naturalmente, un sistema de partidos apropiado para el escenario europeo. Dicho de manera concisa: un contexto de comunicación pública que transcienda las fronteras de las hasta ahora limitadas esferas públicas nacionales.

Los exigentes requisitos funcionales de la formación democrática de la voluntad ya apenas pueden ser satisfechos suficientemente dentro del marco del Estado nacional; esto vale con mayor razón para Europa. Lo que a mí me interesa, no obstante, es la perspectiva desde la cual estos requisitos funcionales se fundamentan normativamente; este punto de vista normativo prejuzga en cierto modo la evaluación empírica de las dificultades existentes. Éstas

tienen que parecer, *for the time being*, como insuperables si se considera necesario una identidad colectiva que *sólo se articule* con la satisfacción de los requisitos funcionales mencionados. No obstante, una comprensión de la democracia en términos de la teoría comunicativa, que también Grimm parece favorecer, no se puede apoyar por mucho tiempo en un concepto tan concretista de «pueblo» que tiene apariencia de homogeneidad allí donde sólo tropezamos con algo todavía heterogéneo.

Desde esta perspectiva, la autocomprensión ético-política de los ciudadanos de una comunidad democrática no se presenta como un *prius* histórico-cultural que posibilita la formación democrática de la voluntad, sino como un flujo en un proceso circular que se pone en marcha mediante la institucionalización jurídica de la comunicación ciudadana. Así es exactamente como se formaron en la Europa moderna las identidades nacionales. Por ello es de esperar que las instituciones políticas que se crearían mediante una constitución europea tengan un efecto *inductor*. El caso es que nada habla *a fortiori* en contra de que, con tal que exista voluntad política y tan pronto como esté *preparada* constitucionalmente, pueda crearse el contexto comunicativo —políticamente necesario— en una Europa que lleva largo tiempo integrándose económica, social y administrativamente, toda vez que puede apoyarse en un trasfondo cultural común y en la experiencia histórica compartida de haber superado felizmente el nacionalismo. Incluso el requisito de una lengua común —el inglés como *second first language*— no debería constituir un obstáculo insuperable dado el actual nivel de escolarización formal. La identidad europea puede en todo caso no significar nada más que unidad en la diversidad nacional. Y, dicho sea de paso, quizás el federalismo alemán, después de la desarticulación de Prusia y del compromiso entre las distintas confesiones, no represente para ello el peor modelo.

III

LOS DERECHOS HUMANOS A NIVEL GLOBAL Y EN EL ÁMBITO INTERNO DE LOS ESTADOS

5. LA IDEA KANTIANA DE LA PAZ PERPETUA. DESDE LA DISTANCIA HISTÓRICA DE 200 AÑOS

La «paz perpetua», por la que el abate de Saint-Pierre había hecho votos, representa para Kant un ideal gracias al cual puede prestarse atractivo y fuerza visible a la idea del orden cosmopolita. Con ello Kant introduce en la teoría del derecho una tercera dimensión, una innovación de gran trascendencia: junto al derecho estatal y al derecho internacional coloca el derecho cosmopolita. El orden republicano de un Estado constitucional democrático basado en los derechos humanos no sólo requiere un débil control —en términos del derecho internacional— de las relaciones entre los pueblos dominadas por las guerras. El orden jurídico en el interior de los Estados debe, más bien, culminar en un orden jurídico global que congregue a los pueblos y elimine las guerras: «La idea de una constitución en consonancia con los derechos naturales del hombre, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser al mismo tiempo legisladores, está en la base de todas las formas políticas, y la comunidad conforme a ella [...] se la denomina ideal platónico, no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general, y aleja toda guerra» (*Streit der Fakultäten, Werke* VI, 364; IHU, 95).[1] La consecuencia resulta sorprendente: «[...] y aleja toda guerra». Se indica así que las normas del derecho internacional que regulan la paz y la guerra sólo deben valer transitoriamente, es decir, hasta que el pacifismo jurídico, al que Kant abre una senda con su escrito La *paz perpetua*, haya creado un orden cosmopolita y con ello se haya logrado la abolición de la guerra.

1. A continuación cito por la edición a cargo de W. Weischedel de la Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Francfort, Insel, 1964. Las menciones sin título se refieren al ensayo «*Zum ewigen Frieden*», *Werke* VI, págs. 195-251. (Las referencias de los textos kantianos en castellano se indicarán con las siguientes abreviaturas: IHU = *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987; MC = *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989; PP = *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985; TP = *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986; *N. del t.*).

Naturalmente, Kant desarrolla esta idea con la terminología propia del derecho racional y en el horizonte de experiencias de su tiempo. Ambas cosas nos separan de Kant. Con la arrogancia gratuita de los nacidos después sabemos hoy que la construcción propuesta adolece de dificultades conceptuales y ya no resulta apropiada para nuestras experiencias históricas. Por eso recordaré primeramente las premisas de las que parte Kant. Afectan a los tres pasos de su argumentación: tanto a la definición del objetivo inmediato, la paz perpetua; a la descripción del propio proyecto, la forma jurídica de la federación de pueblos; así como a la solución de filosofía de la historia y con ello al problema planteado, la realización de la idea de un orden cosmopolita (I). A eso se añade la cuestión de cómo se presenta la idea kantiana a la luz de la historia de los últimos doscientos años (II), y cómo esta idea debe ser reformulada en relación a la actual situación mundial (III). La vía alternativa propuesta por juristas, politólogos y filósofos para evitar volver al estado de naturaleza ha provocado objeciones contra el universalismo del derecho cosmopolita y de la política de los derechos humanos, objeciones que pueden ser debilitadas mediante la adecuada distinción entre derecho y moral en el concepto de derechos humanos (IV). Esta distinción ofrece también la clave para una metacrítica de los argumentos exitosos e históricamente eficaces formulados por Carl Schmitt contra los fundamentos humanísticos del pacifismo jurídico (V).

I

Kant define de manera negativa el *objetivo* del pretendido «orden legal» entre los pueblos como eliminación de la guerra: «No debe haber guerra», ha de concluir el «infernal y desesperado hacer la guerra» («*Beschluß*» der *Rechtslehre*, *Werke* IV, 478; «Conclusión» de la *Doctrina del Derecho*, MC, 195). Kant basa la deseabilidad de esa paz en los males producidos por aquella clase de guerra emprendida por los soberanos europeos de entonces con la ayuda de tropas mercenarias. Entre esos males no menciona en primer lugar a las víctimas mortales, sino el «horror de la actividad violenta», las «devastaciones» y, sobre todo, los expolios y el empobrecimiento del país causado por las cuantiosas contribuciones de la guerra. Asimismo, como posibles consecuencias de la guerra, nombra el sometimiento, la pérdida de la libertad y la dominación extranjera. A eso

se añade el embrutecimiento de las costumbres que sobreviene cuando los súbditos son instigados por el gobierno a realizar acciones ilegales (por ejemplo, a convertirse en francotiradores o en asesinos), a espiar, a propagar falsas noticias o a disimular. Aquí se muestra el panorama de la guerra limitada, que desde la Paz de Westfalia de 1648 se había institucionalizado mediante el derecho internacional en un sistema de potencias como un medio legítimo de solución de conflictos. La terminación de una guerra como tal define el estado de paz. Del mismo modo que un determinado tratado de paz termina con el mal de una única guerra, así ahora una asociación de paz debe eliminar «toda guerra para siempre» y el mal de la guerra como tal. Este es el significado de la «paz perpetua». La paz está tan limitada como la guerra misma.

Kant pensaba en conflictos limitados espacialmente entre Estados individuales y alianzas, todavía no en guerras étnicas y civiles. Pensaba en conflictos entre gabinetes y Estados, todavía no en guerras civiles. Pensaba en guerras limitadas técnicamente, que permitían diferenciar entre tropas combatientes y población civil, todavía no en luchas de partisanos y en el terror de las bombas. Pensaba en guerras con objetivos limitados políticamente, todavía no en guerras de aniquilación y expulsión motivadas ideológicamente.[2] Bajo las premisas de la guerra limitada, las normas del derecho internacional se refieren a la dirección de la guerra y a la regulación de la paz. El derecho «a la guerra», antepuesto al derecho «en la guerra» y al derecho «después de la guerra», el así denominado *ius ad bellum*, no es estrictamente un derecho, porque sólo es expresión del libre arbitrio que corresponde a los sujetos del derecho internacional en el estado de naturaleza, esto es, en la situación anómica de las relaciones entre ellos (*Werke* VI, 212; PP, 25). Las únicas leyes penales —incluso aunque sólo sean ejecutadas por

2. Aunque menciona en la Doctrina del Derecho al «enemigo injusto», cuya voluntad públicamente expresada denota una máxima según la cual si se convirtiera en regla universal, «sería imposible un estado de paz entre los pueblos» (§ 60 *Werke* IV, pág. 473; MC, pág. 189), pero los ejemplos que aduce, tales como la ruptura de los tratados de derecho internacional o la división de un país ocupado (como en su tiempo Polonia), iluminan la relevancia accidental de ese concepto. Una «guerra punitiva» contra enemigos injustos sigue siendo un pensamiento inconsecuente mientras contemos con Estados soberanos absolutos, pues éstos no pueden reconocer sin menoscabar su soberanía una instancia judicial que juzgue de modo imparcial las violaciones de reglas en las relaciones interestatales. Únicamente la victoria y la derrota deciden «de qué lado se encuentra el derecho» (*Werke* VI, pág. 200; PP, pág. 10).

los tribunales de los Estados en conflicto— que intervienen en esa situación anómica se refieren a la conducta en la guerra. Los crímenes de guerra son crímenes perpetrados *en* la guerra. Sólo la limitación de la guerra, producida entretanto, y la correspondiente ampliación del concepto de paz suscitan la idea de que la guerra misma —en la forma de guerra de agresión— es un crimen, que ha de ser proscrito y castigado. Para Kant, aún no existía el crimen *de* guerra.

Aunque la paz perpetua es una característica importante del orden cosmopolita, tan sólo representa un síntoma del mismo. El *problema conceptual* que Kant se propone solucionar es la conceptualización jurídica de ese orden. Debe señalar la diferencia entre el derecho cosmopolita y el clásico derecho internacional, esto es, debe señalar lo específico de ese *ius cosmopoliticum*.

Mientras que el derecho internacional, como todo derecho en el estado de naturaleza, vale tan sólo transitoriamente, el derecho cosmopolita, como el derecho sancionado estatalmente, acabaría definitivamente con el estado de naturaleza. Por eso, para llegar hasta el orden cosmopolita, Kant se sirve continuamente de la analogía con aquella primera salida del estado de naturaleza, que mediante la constitución contractualista de un determinado Estado posibilita a los ciudadanos del país una vida en libertad asegurada por medios legales. Así como en aquel caso se había acabado con el estado de naturaleza entre los individuos enfrentados entre sí, así debe también terminar el estado de naturaleza entre los Estados belicistas. En un ensayo publicado dos años antes de *La paz perpetua*, Kant señala que entre ambos procesos existe un estrecho paralelismo. Aquí también alude a la destrucción de la prosperidad y a la pérdida de la libertad como el gran mal, para proseguir luego: «Ahora bien: contra esto ningún otro remedio es posible (por analogía con el derecho civil o con el político de los hombres tomados individualmente) salvo el de un derecho internacional fundado en leyes públicas con respaldo de un poder, leyes a las cuales todo Estado debería someterse, pues una paz universal duradera conseguida mediante el así llamado equilibrio de las potencias en Europa es [...] una mera quimera» (*Werke* VI, 172; TP, 59). El discurso no es todavía aquí sobre un «Estado universal de los pueblos bajo cuyo poder todos los Estados deben consentir voluntariamente». No obstante, apenas dos años después Kant diferencia cuidadosamente entre «asociación de naciones» (*Völkerbund*) y «Estado de naciones» (*Völkerstaat*).

El orden designado en lo sucesivo como «cosmopolita» debe diferenciarse del estado jurídico intraestatal, a saber: que los Estados no deben someterse como ciudadanos individuales a leyes públicas de un poder superior, sino que mantienen su independencia. La federación prevista de Estados libres, que eliminan el mecanismo de la guerra de una vez por todas en las relaciones entre ellos, debe dejar intacta la soberanía de sus miembros. Los Estados asociados mantienen a la larga su «competencia de atribuir competencias» (*Kompetenz-Kompetenz*) y no quedan absorbidos por una república mundial configurada mediante cualidades estatales. En vez de la «idea positiva de una república mundial» se trata del «sucedáneo negativo de una federación protectora frente a la guerra» (*Werke* VI, 213; PP, 26). Esta federación debe proceder de los actos de voluntad libre de los tratados internacionales, que ahora ya no tienen que ser pensados según el modelo del contrato social. Eso es así porque los tratados no fundamentan ninguna pretensión jurídica reclamable de los socios miembros, sino que sólo vinculan a éstos en una alianza establecida de manera permanente, en «una asociación permanentemente libre». En lo que este acto de asociación a una federación de Estados supera a la débil fuerza vinculante del derecho internacional es, pues, sólo en el rasgo de la «permanencia». Kant compara también la asociación de naciones con un «congreso permanente de Estados» (*Rechtslehre*, § 61, MS, 350; MC, 191).

Resulta evidente la contradicción de esta construcción, pues en otro lugar Kant entiende por congreso «sólo una confederación arbitraria de diversos Estados, disoluble en cualquier momento, no una unión que (como la de los Estados norteamericanos) esté fundada [...] en una constitución estatal» (*Rechtslehre*, *Werke* IV, 475; MC, 191). Kant no explica, empero, cómo puede ser garantizada la permanencia de la asociación, de la que depende el arreglo «de manera civil» de los conflictos internacionales, sin el carácter obligatorio propio de una institución análoga a una constitución. Quiere, por un lado, proteger la soberanía de los miembros mediante la reserva de disolubilidad del contrato. Esto es lo que sugiere la comparación con los congresos y asociaciones voluntarias. Por otro lado, la federación, que establece la paz de manera duradera, debe diferenciarse de las alianzas pasajeras en que los miembros han de sentirse *obligados*, en el caso de que hubiera que someter la propia razón de Estado al objetivo declarado en común: «a resolver sus disputas mediante un procedimiento, no mediante

guerra». Sin este momento de obligación el congreso pacífico de las naciones no puede proseguir de modo permanente, ni la asociación voluntaria de modo continuo, sino que permanece secuestrado por la inestable constelación de intereses y decaerá —como más tarde sucederá con la Sociedad de Naciones establecida en Ginebra—. Kant no puede concebir una obligación *jurídica*, porque su asociación de naciones (*Völkerbund*) no está pensada como una organización que con órganos comunes adquiere cualidad estatal y, en cuanto tal, una autoridad coercitiva. Debe confiar por eso tan sólo en una autovinculación *moral* de los gobiernos. Apenas cabe conciliar este punto con las descripciones crudamente realistas que Kant realizó de la política de su tiempo.

El propio Kant comprende ciertamente el problema, aunque simultáneamente lo encubre con una mera apelación a la razón: «Si (un) Estado dice: "no debe haber ninguna guerra entre otros Estados y yo, a pesar de que no reconozco ningún poder legislativo supremo que asegure mi derecho y al que yo asegure su derecho", no puede, entonces, entenderse en absoluto dónde quiero basar la confianza en mi derecho, si no existe el sustituto de la federación de las sociedades civiles, es decir, el federalismo libre, al que la razón debe vincular necesariamente con el concepto del derecho de gentes» (*Werke* VI, 212; PP, 25). Esta garantía puede abrir, no obstante, una cuestión decisiva: cómo, pues, puede ser asegurada la permanencia de la autovinculación de los Estados que siguen existiendo como soberanos. Esto no se refiere todavía a la pregunta empírica de cómo aproximarse a esta idea, sino a la forma conceptual de esta misma idea. Si la asociación de naciones no debe ser una organización moral, sino jurídica, entonces no le deben faltar aquellas cualidades de una «buena constitución estatal», que Kant explica pocas páginas después: cualidades de una constitución que no deberían confiarse a «la buena formación moral» de sus miembros, sino que ésta por su parte puede ser fomentada, en el mejor de los casos, por una buena constitución.

Considerada desde una perspectiva histórica, la cautela de Kant frente al proyecto de una comunidad *constituida* de pueblos era ciertamente realista. El Estado democrático de derecho nacido de las revoluciones americana y francesa era entonces una excepción, no una regla. El sistema de potencias funcionaba bajo el presupuesto de que sólo los Estados soberanos podían ser sujetos del derecho internacional. Soberanía externa significa la capacidad de un Estado de afirmar en la escena internacional su independencia, esto es, asegurar con la fuerza militar la integridad de las fronteras en caso de necesidad. Soberanía interna significa la capacidad apoyada en el monopolio de la violencia de mantener la paz y el orden en el propio país con medios del poder administrativo y del derecho positivo. La razón de Estado se determina según los principios de una «política de expansión» (*Machtpolitik*) que incluye guerras limitadas y prudentes, en donde la política interior se coloca bajo el primado de la política exterior. La clara distinción entre política exterior e interior se basa en un concepto estrecho y políticamente selectivo del poder que, en último término, se mide por la capacidad del gobernante para disponer de la fuerza acuartelada del ejército y de la policía.

En tanto que este mundo clásico-moderno de los Estados determine el horizonte infranqueable, no parece realista aquella perspectiva de una constitución cosmopolita que no respeta la soberanía de los Estados. Eso explica también por qué la posibilidad de una unión de pueblos bajo la hegemonía de un Estado poderoso, que Kant ilustra mediante la imagen de una «monarquía universal» (*Werke* VI, 247), no representa una vía alternativa: bajo las mencionadas premisas una potencia directora tal debería acarrear el «más horrible despotismo» (*Werke*, VI, 169). Dado que Kant no sobrepasa ese horizonte contemporáneo de experiencias, resulta ciertamente difícil creer en una motivación moral para la creación y mantenimiento de una federación de Estados libres comprometidos en una política de expansión. Para la *solución de este problema* propone Kant una filosofía de la historia en clave cosmopolita que debería hacer plausible a primera vista la «conciliación de la política con la moral» a partir de un escondido «designio de la naturaleza».

II

Kant nombra tres tendencias, nacidas de la razón, que contribuirían a aclarar por qué una asociación de naciones podría ser de interés propio para los Estados: 1) la naturaleza pacífica de las repúblicas; 2) la fuerza asociativa del comercio mundial; y 3) la función de la esfera pública política. Una mirada histórica sobre estos argumentos resulta instructiva en un doble sentido: por un lado, han sido falsados en su contenido de significado manifiesto a lo largo de los siglos XIX y XX; y, por otro lado, esos argumentos llaman la atención sobre las evoluciones históricas que delatan una

dialéctica singular. Estas evoluciones muestran, por una parte, que las premisas sobre las que Kant basó su teoría en las circunstancias percibidas en los años finales del siglo XVIII ya no se corresponden con la realidad actual; pero, por otra parte, hablan también a favor de que una concepción reformulada y adaptada a nuestro tiempo del derecho internacional podría valer —según como interpretemos las circunstancias cambiantes de los años finales del siglo XX— para una constelación favorable de fuerzas.

(1) El primer argumento afirma que en la medida en que las relaciones internacionales pierden su carácter belicista, la forma de gobierno republicana se extiende a los distintos Estados. Por interés propio, las poblaciones de los Estados constitucionales democráticos estimulan a sus gobiernos a proseguir una política pacifista: «Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos [...] para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piense mucho el comenzar un juego tan maligno, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todas las calamidades de la guerra» (PP, 17). Esta optimista concepción ha sido desmentida por la fuerza movilizadora de una idea que Kant en 1795 no podía todavía conocer en su ambivalencia. El nacionalismo constituía ciertamente un medio para la deseada transformación de los súbditos en ciudadanos activos que se identifican con su Estado. Sin embargo, esto no ha convertido al Estado democrático nacional en un Estado más pacífico que su predecesor, el Estado autoritario dinástico.[3] Desde el punto de vista de los movimientos nacionales, la clásica autoafirmación del Estado soberano adquiere la connotación de libertad e independencia nacional. Por eso la conciencia republicana de los ciudadanos debía probarse en la disposición a luchar y morir por el pueblo y la patria. Kant veía en los mercenarios de su tiempo, no sin motivo, instrumentos «al uso de los hombres, esto es, como meras máquinas [...] en manos de otros» y exigió por ello el empleo de milicias; no pudo prever que la movilización masiva de soldados conscriptos inflamados de sentimiento nacionalista podría conducir a una época de guerras de liberación desvastadoras e ideológicamente ilimitadas.

Por otro lado, tampoco resulta totalmente falso el pensamiento de que una situación democrática en el interior sugiere una conducta pacifista del Estado hacia fuera. Investigaciones histórico-estadísticas muestran que aunque los Estados constituidos democráticamente no tienen menos guerras que los regímenes autoritarios (de una u otra clase), se comportan empero en las relaciones entre sí de modo menos belicista. Ese resultado admite una interesante interpretación.[4] En la medida en que las orientaciones valorativas de carácter universalista de una población acostumbrada a instituciones libres impregnan también la política externa, una comunidad republicana no se comporta de una manera más pacífica en su conjunto, pero las guerras que lleva a cabo cambian su carácter. Con las motivaciones de los ciudadanos se transforma también la política exterior del Estado. La utilización de la fuerza militar ya no se encuentra determinada en exclusiva por una razón de Estado esencialmente particularista, sino *también* por el deseo de fomentar la expansión de formas no autoritarias de Estado y de gobierno. En cambio, si se amplían las preferencias valorativas más allá de la percepción de los intereses nacionales en favor de la puesta en marcha de la democracia y de los derechos humanos, cambian entonces las condiciones bajo las cuales funciona el sistema de potencias.

(2) De un modo dialéctico similar se ha comportado la historia que, entretanto, consideramos en el segundo argumento. Kant se equivocó directamente, aun cuando de manera indirecta también tuviera razón. Así, en la creciente interdependencia de las sociedades reforzada por el tráfico de informaciones, personas y mercancías y, especialmente, en la expansión del comercio, Kant percibió una tendencia en favor de la asociación pacífica de los pueblos. Las relaciones comerciales que se ampliaron en los albores de la Edad Moderna tomaron cuerpo en un mercado mundial que, según su concepción, debería fundamentar «mediante el mutuo provecho propio» un interés en asegurar las relaciones pacíficas: «Se trata del espíritu comercial que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el poder del dinero es, en realidad, el más fiel de todos los poderes subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz» (*Werke* VI, 226; PP, 41). Kant todavía no había aprendido obviamente —como pronto lo haría Hegel de su lectura

3. Véase Hagen Schulze, *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, Munich, C.H. Beck, 1994 (trad. cast.: *Estado y nación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1997, *N. del t.*).

4. Véase D. Archibugi, D. Held (comps.), *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, 1995, «*Introduction*», págs. 10 y sigs.

de los economistas ingleses—[5] que el desarrollo capitalista podría conducir a la oposición de clases sociales, que amenaza a la paz y a la presunta disposición pacífica de las sociedades políticamente liberales de un modo doble. Kant no previó que las tensiones sociales —que se fortalecerían a lo largo de una acelerada industrialización capitalista— podrían cargar a la política interior con las luchas de clase y orientar a la política exterior por las vías de un imperialismo de carácter belicista. A lo largo del siglo XIX y primera mitad del siglo XX los gobiernos europeos se sirvieron del impulso del nacionalismo para desviar los conflictos sociales hacia fuera y neutralizarlos mediante éxitos en la política exterior. Sólo después de las catástrofes de la Segunda Guerra Mundial, cuando se agotaron las fuentes de energía del nacionalismo integral, una pacificación exitosa de los antagonismos de clase llevada a cabo por el Estado social cambió de tal modo la situación interna de las sociedades desarrolladas que —al menos en el ámbito de la OCDE— la interdependencia económica entre las economías nacionales pudo conducir a aquel modo de «sometimiento de la política internacional a los imperativos de la economía»,[6] a la que Kant había asignado correctamente una eficacia pacificadora.

Hoy en día los medios de comunicación, las redes y los sistemas técnicos existentes a escala mundial fuerzan la intensificación de las relaciones simbólicas y sociales, y provocan una influencia recíproca entre sucesos de carácter local y otros que acontecen en lugares bien distantes.[7] Estos procesos de globalización hacen cada vez más vulnerables a las sociedades complejas con su sensible infraestructura técnica. Mientras que los conflictos militares entre las grandes potencias nucleares se hacen cada vez más improbables debido a los costosos riesgos que conllevan, abundan empero los conflictos locales con víctimas comparativamente copiosas y resultados atroces. De otro lado, la globalización pone en cuestión los presupuestos esenciales del derecho internacional clásico: la soberanía de los Estados y las nítidas distinciones entre política interior y exterior.

5. Véase Georg Lukács, *Der junge Negel*, Zürich, 1948 (trad. cast.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona-México, Grijalbo, 1970. *N. del t.*).

6. Dieter Senghaas, «Internationale Politik im Lichte ihrer strukturellen Dilemmata», en idem, *Wohin driftet die Welt?*, Francfort, 1994, pág. 132.

7. Así es como define A. Giddens el término «globalización» en su libro *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990, pág. 64 (trad. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, págs. 67-68. *N. del t.*).

Determinados actores no estatales como las empresas transnacionales y los bancos privados —influyentes a nivel internacional— socavan la soberanía formal de los Estados nacionales. En nuestros días, cada una de las treinta mayores empresas que operan en el mundo realiza un movimiento económico anual superior al Producto Nacional Bruto de noventa países representados en la ONU. Pero incluso los gobiernos de los países más poderosos económicamente perciben el abismo que se abre entre el espacio económico limitado nacionalmente y los imperativos, no del comercio mundial, sino de las relaciones de producción entramadas globalmente. Los Estados soberanos sólo pueden aprovecharse de sus economías mientras sean «economías nacionales» sobre las que se puede influir con medios políticos. Con la desnacionalización de la economía, especialmente con los mercados de finanzas que expanden sus redes por todo el mundo y con la misma producción industrial, la política nacional pierde poder sobre la condiciones generales de producción[8] (y con ello el timón para el mantenimiento del nivel social alcanzado).

Simultáneamente se diluyen para los Estados soberanos los límites constitutivos entre la política interior y la exterior. La imagen de la política de expansión clásica no ha cambiado tan sólo mediante la perspectiva normativa complementaria de la política de democratización y de derechos humanos, sino a través de la propia difusión del poder. Bajo la creciente presión hacia la cooperación gana en importancia la toma de influencia, más o menos indirecta, sobre la estructuración de las situaciones más perceptibles, la producción de contactos o la interrupción de corrientes de comunicación, así como sobre la definición de la agenda y los problemas. A menudo es más importante la toma de influencia sobre las condiciones marco, en las que otros actores toman sus decisiones, que la realización directa de los propios fines, el ejercicio de poder administrativo o la amenaza de violencia.[9] El *soft power* reprime al *hard power* y priva de la base de su independencia a aquellos sujetos sobre los que estaba perfilada la asociación kantiana de Estados libres.

(3) Algo parecido sucede de nuevo con respecto al tercer argumento que Kant pone en juego para debilitar la sospecha de que la proyectada federación de pueblos sea meramente una «idea quimérica». En una comunidad republicana, los principios constitu-

8. Véase R. Knieper, *Nationale Souveränität*, Francfort, 1991.

9. Véase J.S. Nye, «Soft Power», en *Foreign Policy*, nº 80, 1990, págs. 153-171.

cionales configuran criterios por medio de los cuales se puede enjuiciar públicamente la política. Dichos gobiernos no se pueden prestar «a basar abiertamente la política en los asideros de la prudencia» (*Werke* VI, 238; PP, 54), incluso aunque sólo fuera necesario decirlo de boquilla. Por todo ello, la esfera pública burguesa posee entretanto una función controladora: puede impedir por medio de la crítica pública la perpetración de las intenciones más temibles que no sean conciliables con máximas defendibles públicamente. Según la concepción de Kant, la esfera pública debe adquirir incluso una función programática en tanto que los filósofos en calidad de «enseñantes públicos del derecho» o de intelectuales puedan «hablar libre y públicamente sobre máximas de la guerra y del establecimiento de la paz» y convencer al público ciudadano de sus principios generales. Kant tenía ante los ojos el ejemplo de Federico II y Voltaire cuando escribió la tranquilizadora frase: «No hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero es imprescindible —y nada sospechoso— para ambos que los reyes, o que los pueblos soberanos, que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad, no dejen desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos» (*Werke* VI, 228; PP, 43-44).

Como la *polémica del ateísmo* de Fichte mostró poco después, Kant tenía buenas razones para temer la censura. También debemos disculparle la confianza puesta en la fuerza de convicción de la filosofía y en la probidad de los filósofos; el escepticismo histórico frente a la razón pertenece sólo al siglo XIX y sólo en nuestro siglo los intelectuales cometieron la gran traición. Y lo que resulta incluso más importante: Kant contaba todavía con la transparencia de una esfera pública abarcable, conformada literariamente, accesible a los argumentos y compuesta por un público de una capa social comparativamente pequeña de ciudadanos cultos. No podía prever el cambio estructural de esta esfera pública burguesa que llegaría a convertirse en una esfera pública dominada por los medios de masas electrónicos, degenerada semánticamente y ocupada por imágenes y realidades virtuales. No podía ni sospechar que este *milieu* de una ilustración «habladora» pudiera cambiar de función tanto por una indoctrinación sin palabras como por un engaño *con* palabras.

Probablemente este velo de ignorancia explica la audacia de la anticipación adelantada y, como hoy sabemos, clarividente también, de

una esfera pública *mundial*. Pues ésta se perfila tan sólo ahora como consecuencia de la comunicación global: «Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad [...] entre los pueblos de la tierra (!) que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino un necesario complemento [...] del derecho político y del derecho de gentes mediante unos públicos derechos humanos en general y asimismo un complemento de la paz perpetua, a la que sólo bajo esta condición (a saber: una esfera pública mundial en funcionamiento, J.H.) puede aproximarse de un modo continuo» (*Werke* VI, 216; PP, 30).

Los primeros acontecimientos que de hecho atrajeron la atención de una esfera pública global y polarizaron las opiniones a escala mundial fueron, presumiblemente, la guerra del Vietnam y la guerra del Golfo. Sólo recientemente la ONU ha ido organizando una conferencia detrás de otra sobre cuestiones de alcance planetario: la ecología (en Río de Janeiro), los problemas del crecimiento demográfico (en El Cairo), la pobreza (en Copenhague) y el clima (en Berlín). Podemos entender estas «cumbres mundiales» como intentos de ejercer al menos una cierta presión política sobre los gobiernos a través de la tematización de los problemas más importantes para la supervivencia en una esfera pública mundial, esto es, a través de un llamamiento a la opinión mundial. No se puede desconocer, empero, que esa atención provocada temporalmente sobre temas específicos ha de ser canalizada por medio de las esferas públicas nacionales que funcionen. La comunicación continuada entre participantes alejados en el espacio que intercambian simultáneamente temas iguales de la misma relevancia requiere de estructuras que la sustenten. En este sentido no existe todavía una esfera pública global, ni siquiera la urgente y necesaria esfera pública a nivel europeo. No obstante, el papel central que juegan las organizaciones de nuevo cuño, a saber, las organizaciones no gubernamentales como *Greenpeace* o Amnistía Internacional, no sólo en esas conferencias, sino en general en la producción y movilización de opiniones públicas supranacionales, representa al menos un síntoma de la creciente influencia publicística de determinados actores que se enfrentan a los Estados como si ya constituyeran una sociedad civil trabada internacionalmente.[10]

10. Sobre el «adiós al mundo de los Estados», véase E.O. Czempiel, *Weltpolitik im Umbruch*, Munich, 1993, págs. 105 y sigs.

El papel de la publicidad y de la esfera pública, realzado con razón por Kant, dirige la mirada sobre la conexión existente entre la constitución jurídica y la cultura política de una comunidad.[11] Una cultura política liberal configura el suelo en donde echan raíces las instituciones de la libertad y es, al mismo tiempo, el medio en donde se llevan a cabo los progresos en la civilización política de una población.[12] Ciertamente Kant habla del «incremento de cultura» que conduce a «un más amplio acuerdo sobre los principios» (*Werke* VI, 226; PP, 40-41); esperaba también que el uso público de las libertades comunicativas se convirtieran en un proceso de ilustración que fijase por medio de la socialización política las convicciones y formas de pensar de una población. En este contexto habló de «la parte de corazón que el hombre ilustrado no puede substraerse de poner en el bien al comprenderlo de manera perfecta» (*Werke* VI, 46; IHU, 19). Sin embargo, esta observación no tiene ningún significado sistemático porque la formación dicotómica de los conceptos propia de la filosofía trascendental separa lo interior de lo exterior, la moralidad de la legalidad. Kant desconoce la conexión que una cultura política liberal establece entre percepción inteligente de intereses, visiones morales y costumbres, esto es, entre tradición, de un lado, y crítica, de otro. Las prácticas de una cultura tal vinculan a la moral, al derecho y a la política y conforman simultáneamente un contexto apropiado para una esfera pública que impulsa un proceso político de aprendizaje.[13] Por eso Kant no tendría que remitirse a una intención metafísica de la naturaleza para explicar cómo «un acuerdo social urgido patológicamente se puede transformar en un todo moral» (*Werke* VI, 46; IHU, 9).

Estas reflexiones críticas ponen de manifiesto que la idea kantiana de un orden cosmopolita debe ser reformulada si no quiere perder el contacto con una situación mundial sustancialmente cambiada. La necesaria revisión del marco conceptual básico se ve facilitada por el hecho de que la idea misma, por así decir, no ha permanecido quieta. Desde la iniciativa del presidente Wilson y la

11. Veánse los artículos de Albrecht Wellmer y Axel Honnet en M. Brumlik y H. Brunkhrost (comps.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Francfort, 1993, págs. 173-196 y 260-270.

12. Véase el artículo que da título al libro, J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Francfort, Suhrkamp, 1995, págs. 167-188 (trad. cast.: *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, págs. 169-185, *N. del t.*)

13. Sobre el «pueblo como soberano que aprende», véase Hauke Brunkhorst, *Demokratie und Differenz*, Francfort, 1994, págs. 199 y sigs.

fundación de la Sociedad de Naciones, radicada en Ginebra, esa idea se ha incorporado a la política y se ha puesto en práctica. Después de la Segunda Guerra Mundial la idea de la paz perpetua ha encontrado forma concreta en las instituciones, declaraciones y políticas de las Naciones Unidas (así como de otras organizaciones supraestatales). La fuerza desafiante de las incomparables catástrofes del siglo XX ha dado un impulso a la idea. Ante este sombrío panorama, el espíritu del mundo, como se hubiera expresado Hegel, se habría estremecido.

La Primera Guerra Mundial confrontó a las sociedades europeas con los horrores y espantos de una guerra geográfica y tecnológicamente ilimitada, y la Segunda Guerra Mundial con los crímenes masivos propios de una guerra ideológicamente ilimitada. Tras el velo de la guerra total maquinada por Hitler se completó una ruptura de la civilización que ha provocado un estremecimiento mundial y ha exigido el tránsito desde el derecho internacional al derecho cosmopolita. Por un lado, los tribunales militares de Nuremberg y Tokio convirtieron la proscripción de la guerra proclamada por el pacto de Kellogg en un delito penal.[14] No se limitaron a los crímenes en la guerra, sino que incriminaron a la guerra misma como delito. Desde entonces puede ser perseguido el «crimen de guerra». Por otro lado, las leyes penales han sido ampliadas a los «crímenes contra la humanidad», a los crímenes que son ordenados legalmente por órganos del Estado y son ejecutados con la ayuda de incontables miembros de organizaciones, funcionarios, hombres de negocio y personas privadas. Con estas dos novedades, los sujetos estatales del derecho internacional han perdido por primera vez la presunción de inocencia de un supuesto estado de naturaleza.

III

La revisión de los conceptos fundamentales afecta a la soberanía exterior de los Estados y al carácter cambiante de las relaciones interestatales (1), a la soberanía interna de los Estados y a las

14. El 27 de agosto de 1928 quince Estados soberanos firmaron el Pacto de París, conocido popularmente como Pacto Kellogg-Briand. Además de condenar el recurso a la guerra para la resolución de los conflictos internacionales, los firmantes renunciaban a la guerra «como instrumento de política nacional». Pronto fue ratificado prácticamente por todos los miembros de la Sociedad de Naciones, incluidos Alemania, Japón e Italia (*N. del t.*).

limitaciones normativas de la clásica política de expansión (2), así como a la estratificación de la sociedad mundial y a una globalización de las amenazas que hacen necesaria una reconceptualización de aquello que entendemos como«paz» (3).

(1) Como se ha puesto de manifiesto, no resulta consistente el concepto kantiano de una asociación de naciones a largo plazo y, sin embargo, respetuosa con la soberanía de los Estados. El derecho cosmopolita debe estar institucionalizado de tal manera que vincule a los diferentes gobiernos. La comunidad internacional tiene que poder obligar a sus miembros, bajo amenaza de sanciones, al menos a un comportamiento acorde con el derecho. Sólo satisfaciendo esta condición, el sistema inestable —basado en la amenaza recíproca— de Estados soberanos que se afirman a sí mismos se transformará en una federación con instituciones comunes que asuma las funciones estatales, esto es, que regule jurídicamente el intercambio de sus miembros entre sí y que controle el cumplimiento de estas reglas. La relación externa de los intercambios internacionales regulados contractualmente entre Estados que forman el entorno para los otros se transforma, pues, en una relación interna basada en un estatuto o constitución entre miembros de la organización. Este sentido tiene precisamente la Carta de las Naciones Unidas que (mediante la prohibición de la violencia en el artículo 2.4) proscribe las guerras ofensivas y (en el capítulo VII) autoriza al Consejo de Seguridad a tomar medidas apropiadas y, en caso de necesidad, acciones militares si «existe una amenaza contra la paz, un quebrantamiento de la paz o un acto de agresión». De otro lado, a las Naciones Unidas le está expresamente prohibido intervenir en los asuntos internos de los Estados (artículo 2.7). Cada Estado mantiene el derecho a la legítima defensa militar. Aún en diciembre de 1991, la Asamblea General confirmó este principio (en su resolución 46/182): «La soberanía, la integridad territorial y la unidad nacional de un Estado deben ser respetadas plenamente en concordancia con la Carta de las Naciones Unidas».[15]

15. J. Isensee defiende «contra la creciente tendencia hacia el enternecimiento» una cualificada prohibición de la intervención con la sorprendente construcción de los «derechos fundamentales del Estado» (véase «Weltpolizei für Menschenrechte», en *Juristiche Zeitung*, nº 9, 1995, págs. 421-430): «Lo que vale para los derechos fundamentales de los individuos, vale *mutatis mutandis* también para los «derechos fundamentales» de los Estados, especialmente para su igualdad soberana, su autodeterminación *qua* soberano sobre personas y territorio» (pág. 424; en igual sentido, pág. 429). La analogía entre la soberanía de los Estados reconocidos por el derecho internacional y la libertad de las personas físicas desconoce no sólo el valor fundamental de los derechos subjetivos individuales y el patrón individualista de los modernos ordenamientos jurídicos, sino también el sentido específicamente jurídico de los derechos humanos como derechos subjetivos de los ciudadanos de un orden cosmopolita.

Mediante estas regulaciones ambiguas, que simultáneamente limitan y garantizan la soberanía de cada Estado, la Carta toma en consideración una situación transitoria. Las Naciones Unidas no disponen aún de fuerzas armadas propias, ni tampoco de otras distintas que se pudieran usar bajo su mando, ni mucho menos del monopolio de la violencia. Para la puesta en práctica de sus acuerdos depende de la cooperación voluntaria de sus miembros con capacidad de actuar. La falta de una base de poder debería ser compensada mediante la configuración de un Consejo de Seguridad que acogiera como miembros permanentes en la organización mundial a las grandes potencias provistas del derecho de veto. Es bien conocido que esto ha conducido a que durante décadas las superpotencias se hayan bloqueado mutuamente. Cuando el Consejo de Seguridad adopta iniciativas hace un uso altamente selectivo de su espacio de discrecionalidad bajo el desprecio del principio de igual tratamiento.[16] Este problema adquirió actualidad con ocasión de la Guerra del Golfo.[17] Incluso el Tribunal Internacional de Justicia con sede en La Haya posee sólo una importancia simbólica, cuando no totalmente banal, pues sólo actúa a instancia de parte y los gobiernos no están vinculados por sus sentencias (como se ha mostrado de nuevo en el caso de Nicaragua *versus* Estados Unidos).

La seguridad internacional se garantiza hoy, al menos en las relaciones entre las potencias con armas nucleares, no a través del marco normativo de la ONU, sino mediante acuerdos de control de armamentos y, sobre todo, mediante «asociaciones de seguridad». Estos tratados bilaterales disponen de medios imperativos de inspección y de coordinación entre grupos de poder en competencia, de suerte que puede adquirirse cierta confianza —de carácter no normativo, fundamentada exclusivamente en términos de racionalidad instrumental— sobre las expectativas relativas a la transparencia de los planes y la calculabilidad de los motivos.

(2) Dado que Kant consideraba infranqueables los límites de la soberanía estatal, concibió la asociación cosmopolita como una fe-

16. Véanse algunos ejemplos en Chr. Greenwood: «Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention?», en *Europa-Archiv*, nº 4, 1993, págs. 93-106, pág. 94.

17. Véase J. Habermas: *Vergangenheit als Zukunft*, Munich, 1993, págs. 10-44.

deración de Estados y no de ciudadanos del mundo. Eso era inconsecuente en la medida en que reducía cualquier situación jurídica, y no sólo la existente en el interior de los Estados, al derecho originario que pertenece a cada persona en su cualidad de «ser humano». Cada individuo tiene derecho a iguales libertades según leyes generales («que todos disponen sobre todos y, por consiguiente, cada cual sobre sí mismo»). Esta cimentación en los derechos humanos del derecho en general representa a los individuos como portadores de derechos y presta a todo el ordenamiento jurídico moderno un inalienable sesgo individualista.[18] Pero si Kant consideraba esta garantía de la libertad, «aquello que el hombre debe hacer según leyes de libertad», como «lo esencial del propósito de la paz perpetua, esto es, como lo conforme a las tres partes del derecho público (el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita)» (*Werke* VI, 223; PP, 37), entonces tampoco cabe mediatizar la autonomía de los ciudadanos a través de la soberanía de sus Estados.

El punto fundamental del derecho cosmopolita radica, más bien, en que al pasar por encima de las cabezas de los sujetos colectivos del derecho internacional alcanza la posición de los sujetos jurídicos individuales y fundamenta para éstos la pertenencia no mediatizada a la asociación de ciudadanos del mundo libres e iguales. Carl Schmitt ha pensado y visto este punto esencial de modo que según esta concepción «todo individuo es al mismo tiempo ciudadano del mundo (en el pleno sentido jurídico de la palabra) y ciudadano de un Estado».[19] Dado que al «Estado de la federación mundial» le incumbe la «competencia de atribuir competencias» y que los individuos adquieren una posición directamente jurídica en esta comunidad internacional, el Estado particular se transforma «en una mera competencia de determinados hombres que desempeñan el doble papel de una función nacional y otra internacional».[20] La consecuencia más importante de un derecho que trasciende la soberanía de los Estados es la responsabilidad personal por los crímenes perpetrados en el servicio del Estado y en el servicio militar de las personas individuales.

18. En este mismo volumen, véase el artículo «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho».

19. En una recensión de la obra de Georges Scelle, *Précis de droit des gens*, París, vol. I, 1932, vol. 2., 1934, C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938), Berlín, 1988, pág. 16.

20. C. Schmitt (1988), pág. 19.

Kant, entretanto, ha sido sobrepasado por el desarrollo histórico también en este aspecto. Tras la Carta del Atlántico de agosto de 1941,[21] la Carta de las Naciones Unidas obligó de modo general a los Estados miembros al respeto y realización de los derechos humanos. La Asamblea General precisó estos derechos en diciembre de 1948 en su Declaración Universal de los Derechos Humanos y los ha desarrollado hasta el día de hoy mediante numerosas resoluciones.[22] Las Naciones Unidas no confían la protección de los derechos humanos a la ratificación nacional; disponen de instrumentos propios para la *constatación* de las violaciones de los derechos humanos. Para los derechos sociales, económicos y culturales, que están bajo la «reserva de lo posible», la Comisión de Derechos Humanos posee órganos de supervisión y procedimientos de elaboración de informes; para los derechos civiles y políticos ha introducido además procedimientos de reclamación. Teóricamente, las reclamaciones individuales (aunque no están reconocidas por todos los Estados firmantes), mediante las cuales se pone en mano de los ciudadanos particulares instrumentos jurídicos contra el propio gobierno, tienen más importancia que las reclamaciones de los Estados. Sin embargo, falta hasta ahora un tribunal penal que examine y falle los casos constatados de violaciones de derechos humanos. Tampoco se ha llevado a cabo todavía la propuesta de nombrar un Alto Comisario de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos adoptada en la Conferencia de Viena sobre Derechos Humanos.[23] Los tribunales de crímenes de guerra establecidos *ad hoc* según el modelo de los tribunales militares internacionales de Nuremberg y Tokio son, hasta ahora, excepciones.[24] Sin embargo, la Asamblea de

21. El 14 de agosto de 1941, el presidente estadounidense F.D. Roosevelt y el primer ministro británico Winston Churchill firmaron en «un lugar del Atlántico» esa declaración de principios, que tiene el valor de ser uno de los precedentes más inmediatos de la Carta de las Naciones Unidas (*N. del t.*).

22. Sobre la Conferencia de Viena sobre derechos humanos, véase R. Wolfrum, «Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes», en *Europa-Archiv*, nº 23, 1993, págs. 681-690; sobre el *status* de los conflictivos derechos de solidaridad, véase W. Huber, «Art. Menschenrechte / Menschenwürde», en *Theologische Realenzyklopädie*, XXII, Berlín-Nueva York, 1992, págs. 577-602; así como E. Riedel, «Menschenrechte der dritten Dimension», en *Europäische Grundrechte Zeitschrift*, 1989, págs. 9-21.

23. En 1997, Mary Robinson, que anteriormente había sido Presidenta de Irlanda, fue nombrada para ocupar dicho cargo (*N. del t.*).

24. En 1993, el Consejo de Seguridad (resolución 827, del 25 de mayo, *N. del t.*) creó un Tribunal con esas características para la persecución de los crímenes de guerra y contra la humanidad perpetrados en la antigua Yugoslavia.

las Naciones Unidas ha reconocido las directrices que sirven de base en tales juicios como«principios del derecho internacional». Por ello resulta falsa la afirmación de que los procesos contra los mandos militares, diplomáticos, funcionarios, médicos, banqueros y grandes industriales del régimen nazi sean un «único» antecedente carente de la fuerza creadora de derecho propia del precedente.[25]

El punto flaco de la protección global de los derechos es, por ello, la falta de un poder ejecutivo que pudiera proporcionar respeto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos mediante la injerencia en el poder soberano de los Estados nacionales. Dado que los derechos humanos deben ser aplicados en muchos casos contra los gobiernos nacionales, debe ser revisada la prohibición de intervenir estipulada por el derecho internacional. Cuando no falta un poder estatal que funcione, como en el caso de Somalia, la organización mundial emprende su intervención sólo con el consentimiento de los gobiernos afectados (como en Liberia y en Croacia/Bosnia).[26] Sin embargo, durante la guerra del Golfo mediante la resolución 688 de abril de 1991 se ha entrado, no con razones jurídicas, sino de hecho, por un nuevo camino. En ese momento, las Naciones Unidas apelaron al derecho de intervención que según el capítulo VII de la Carta le corresponde en los casos de «amenaza para la seguridad internacional»; por cuanto que, visto desde una perspectiva jurídica, tampoco esa vez intervinieron en los «asuntos internos» de un Estado soberano. Aunque de *facto* ciertamente lo hicieron —y los aliados eran bien conscientes de ello— cuando establecieron zonas de exclusión de vuelo sobre el espacio aéreo iraquí y emplearon fuerzas armadas terrestres en el norte de Irak para crear «zonas de protección» para los refugiados kurdos (mal utilizadas en el ínterin por Turquía), esto es, para proteger a los miembros de una minoría nacional contra el propio Estado.[27] El ministro británico de Asuntos Exteriores habló en esa ocasión de una «ampliación de los límites de la acción internacional».[28]

25. Así se manifiesta H. Quaritsch en su epílogo a C. Schmitt: *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges* (1945), Berlín, 1994, págs. 125-247, 236 y sigs.

26. Véanse los análisis y conclusiones de Ch. Greenwood (1993).

27. Ch. Greenwood (1993) concluye: «La idea de que las Naciones Unidas pueden utilizar sus competencias de acuerdo con la Carta para intervenir por razones humanitarias en un Estado aparece ahora mucho más fuertemente establecida» (pág. 104).

28. Citado según Ch. Greenwood (1993), pág. 96.

(3) La revisión de los conceptos fundamentales, que resulta necesaria en referencia al carácter cambiante de las relaciones interestatales y a las limitaciones normativas del ámbito de acción de los Estados soberanos, tiene consecuencias para la concepción de la asociación de naciones y el orden cosmopolita. Las pretenciosas normas que entretanto siguen en vigor lo toman en consideración; aunque, como siempre, existe una gran discrepancia entre el tenor literal y el cumplimiento de esas normas. La actual situación mundial se puede comprender, en el mejor de los casos, como una situación de transición desde el derecho internacional hacia el derecho cosmopolita. Muchos signos hablan más bien de una recaída en el nacionalismo. La valoración depende en primera línea de cómo apreciemos la dinámica de las tendencias «enfrentadas». Hemos seguido la dialéctica de aquellos desarrollos cuyos inicios Kant consideró en su tiempo bajo los rótulos del pacifismo de las repúblicas, de la fuerza asociativa de los mercados globales y de la presión normativa de la esfera pública liberal. Esas tendencias se encuentran hoy en una constelación imprevisible.

Kant ya se había representado esa expansión de la asociación de Estados libres de suerte que en torno al núcleo de una vanguardia de repúblicas pacíficas se aglutinaran cada vez más Estados: «Pues si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado se constituya en una república [...], ésta puede constituir el centro de la asociación federativa para que otros Estados se unan a ella, asegurando [...] y extendiéndose, poco a poco, mediante otras uniones de ese tipo» (*Werke* VI, 211; PP, 24-25). No obstante, hoy en día la organización mundial reúne de hecho a casi *todos* los Estados bajo su techo, independientemente de que estén ya constituidos de manera republicana y de que respeten o no los derechos humanos. La unidad política del mundo encuentra su expresión en la Asamblea General de las Naciones Unidas en la que todos los gobiernos se hallan representados con los mismos derechos. La organización mundial hace abstracción no sólo de las diferencias de legitimidad de sus miembros en el interior de la comunidad de *Estados*, sino también de sus diferencias de *status* en el interior de la *sociedad* mundial. Hablo de «sociedad mundial» porque los sistemas de comunicación y los mercados han establecido un conjunto global; pero se debe hablar de sociedad global «estratificada» porque el mecanismo del mercado mundial vincula productividad progresiva con depauperación creciente y, en general, procesos de desarrollo con otros de subdesarrollo. La globalización escinde al mundo y a

la vez lo compele en cuanto comunidad de riesgo a actuar de manera cooperativa.

Desde el punto de vista de la ciencia política, el mundo se encuentra dividido en tres desde 1917. Por supuesto que hoy los simbolismos del Primer, Segundo y Tercer Mundo han adoptado otro significado después de 1989.[29] El *Tercer Mundo* se compone hoy en día de territorios donde la infraestructura estatal y el monopolio de la violencia se han conformado tan débilmente (Somalia) o se han desmoronado tanto (Yugoslavia), en donde las tensiones sociales son tan fuertes y los umbrales de tolerancia de la cultura política tan bajas que los poderes indirectos de tipo mafioso o fundamentalista sacuden el orden interno. Estas sociedades están amenazadas por procesos nacionales, étnicos o religiosos de descomposición. De hecho, las guerras que han tenido lugar durante las últimas décadas, y que a menudo han pasado inadvertidas para la opinión pública mundial, eran en su inmensa mayoría guerras civiles de este tipo. Frente a ello se encuentra el *Segundo Mundo*, perfilado por la herencia de la política de expansión que los Estados nacionales surgidos de la descolonización recibieron de Europa. En el interior, estos Estados compensan con frecuencia la existencia de una situación inestable mediante constituciones autoritarias y hacia fuera se aferran (por ejemplo, en la región del Golfo) a las nociones de soberanía y no intervención. Emplean la fuerza militar y obedecen exclusivamente la lógica del equilibrio de poder. Sólo los países del *Primer Mundo* pueden prestarse a concertar sus intereses nacionales hasta un determinado grado con aquel punto de vista normativo que estipula el nivel de exigencia cosmopolita de las Naciones Unidas.

Como indicadores de pertenencia a ese Primer Mundo, R. Cooper nombra los siguientes elementos: una irrelevancia creciente de las cuestiones fronterizas y la tolerancia en el ámbito interno frente un pluralismo legalmente permitido; una influencia recíproca sobre los asuntos tradicionales de la política interior en las relaciones interestatales; en general, una fusión creciente de la política interior y exterior; sensibilidad frente a la presión de la esfera pública liberal; el rechazo de la fuerza militar como medio de solución de los conflictos y la juridificación de las relaciones internacionales; y, finalmente, una preferencia por las colaboraciones que basan la seguridad en la transparencia y en la confianza puesta en las expectativas. Este mundo define, por así decir, el meridiano de un presente en el que se fija la sincronización política de lo no sincronizado económica y culturalmente. Eso lo ignoraba Kant, que como hijo del XVIII no pensaba todavía históricamente, y pasaba por alto la *abstracción real* que lleva a cabo la organización de la comunidad internacional y que al mismo tiempo hay que tener en cuenta en sus políticas.

29. Véase R. Cooper: «Gibt es eine neue Welt-Ordnung?», en *Europa-Archiv*, nº 18, 1993, págs. 509-516.

La política de las Naciones Unidas sólo puede tomar en cuenta esta «abstracción real» trabajando por la superación de las tensiones sociales y las desigualdades económicas. Por otra parte, esto sólo puede lograrse si a pesar de la estratificación de la sociedad mundial se alcanza un consenso con respecto al menos a tres cuestiones, a saber: una conciencia histórica compartida por todos los miembros acerca de la no sincronización de aquellas sociedades que al mismo tiempo están obligadas a mantener una coexistencia pacífica; un acuerdo normativo sobre los derechos humanos cuya interpretación se disputan por ahora, por una parte, los europeos y, por otra, los africanos y asiáticos;[30] y, finalmente, un acuerdo sobre la concepción del estado de paz al que se aspira. Kant se podría haber contentado con un concepto negativo de paz. Esto no resulta sólo insatisfactorio a causa de que la guerra haya perdido sus límites, sino ante todo por el hecho de que el origen de la guerra tiene causas sociales.

Conforme a una propuesta de Dieter y Eva Senghaas,[31] la complejidad de las causas de las guerras exige una concepción que conciba la paz misma con un *proceso* que transcurre sin violencia, pero que no se orienta sólo a la prevención de la violencia, sino al cumplimiento de los presupuestos reales de una vida en común sin tensiones de los pueblos y grupos. Las regulaciones puestas en práctica no pueden vulnerar la existencia y la autoestima de las partes ni dañar tanto los intereses vitales y sensibilidades de la justicia hasta el extremo que las partes en conflicto vuelvan a emplear de nuevo la violencia por haberse agotado las posibilidades de negociar. Las políticas que se orientan por dicho concepto de paz recurrirán a todos los medios por debajo del umbral del uso de la

30. Una propuesta racional para un marco de discusión se encuentra en T. Lindholm, «The Cross-Cultural Legitimacy of Human Rights», *Norwegian Institute of Numan Rights*, nº 3, Oslo, 1990.

31. Véase Dieter y Eva Senghaas: «Si vis pacem, para pacem», en *Leviathan*, 1992, págs. 230-247.

fuerza militar, incluyendo la intervención humanitaria para actuar en la situación interior de los Estados formalmente soberanos con el objetivo de fomentar una economía y condiciones sociales soportables, la participación democrática, el Estado de derecho y la tolerancia cultural. Tales estrategias de intervención pacífica en favor de los procesos de democratización[32] cuentan con que las interrelaciones entre *todos* los Estados los han ido haciendo dependientes de su entorno y sensibles al poder *suave* de las influencias indirectas —que pueden llegar hasta las sanciones económicas—.

Con la complejidad de los fines y de las estrategias crecen también las dificultades de la puesta en práctica, dificultades que frenan a las potencias dirigentes a la hora de adoptar las iniciativas y soportar los costes. Deben ser mencionadas al menos cuatro variables, importantes en este contexto: la composición del Consejo de Seguridad, que debe actuar coordinadamente; la cultura política de los Estados, cuyos gobiernos se mueven sólo a corto plazo por políticas «desinteresadas» si se ven obligados a reaccionar a la presión normativa que supone la movilización de la opinión pública; la formación de órganos regionales que concedan a la organización mundial una base efectiva; y, finalmente, la coacción suave de una acción coordinada a nivel mundial que parta de la percepción de los peligros globales. Resulta evidente la amenaza que representan los desequilibrios ecológicos, las asimetrías en el bienestar y en el poderío económico, la gran tecnología, el tráfico de armas, especialmente la propagación de armas atómicas, biológicas y químicas, el terrorismo, la criminalidad asociada a las drogas, etc. Quien *a fortiori* desespera de la capacidad de aprendizaje del sistema internacional debe poner su esperanza en el hecho de que la globalización de estos peligros ha reunido al mundo en su conjunto a largo plazo y de modo objetivo en una comunidad involuntaria de riesgo.

IV

Una reformulación adaptada a los tiempos actuales de la idea kantiana de una pacificación cosmopolita del estado de naturaleza

32. E.O. Czempiel estudia esas estrategias en distintos casos. Véase G. Schwarz, «Internationale Politik und der Wandel von Regimen», *Zeitschrift für Politik*, nº especial, Zurich, 1989, págs. 55-75.

entre los Estados sirve de inspiración, por una parte, a los enérgicos esfuerzos por reformar las Naciones Unidas y, en general, por establecer autoridades supranacionales con capacidad de acción en las diferentes regiones de la tierra. Se trata ahí de mejorar el marco institucional de una política de derechos humanos que tomó impulso bajo la presidencia de Jimmy Carter, pero que también ha sufrido serios reveses (1). Esta política ha provocado, por otra parte, una fuerte oposición al plan que ve en el intento de implementación internacional de los derechos humanos una moralización autodestructiva de la política. Los contraargumentos se apoyan, por cierto, en un confuso concepto de los derechos humanos que no diferencia de manera suficiente las dimensiones del derecho y la moral (2).

(1) La *retórica del universalismo* contra la que se dirige esta crítica encuentra su expresión en las propuestas sobre la necesidad de que las Naciones Unidas se constituyan en una «democracia cosmopolita». Las propuestas de reforma se concentran en tres puntos: en el establecimiento de un parlamento mundial, en la construcción de una justicia mundial y en la obligada reorganización del Consejo de Seguridad.[33]

A las Naciones Unidas se las sigue concibiendo como un «congreso permanente de Estados». Si debe perder ese carácter de asamblea de las delegaciones gubernamentales, la Asamblea General tendría que transformarse en una especie de Consejo Federal y sus competencias deberían dividirse en dos cámaras. En este parlamento no estarían representados los pueblos a través de sus gobiernos, sino por medio de representantes elegidos por la totalidad de los ciudadanos del mundo. Los países que se negaran a la elección de los diputados según criterios democráticos (respetando a sus minorías nacionales), serían representados en el ínterin por organizaciones no gubernamentales que el propio parlamento mundial dispusiera como representantes de las poblaciones reprimidas.

Al Tribunal Internacional de Justicia de La Haya le falta competencia para formular acusaciones, no puede dictar sentencias vinculantes y debe limitarse a asumir las funciones de un tribunal arbitral. Su jurisdicción está limitada por lo demás a las relaciones entre los Estados y no se extiende a los conflictos entre personas individuales o entre ciudadanos particulares y sus gobiernos. En

33. Sigo a D. Archibugi, «From the United Nations to Cosmopolitan Democracy», en Archibugi y Held (1995), págs. 121-162.

todos estos aspectos deberían ampliarse las competencias del Tribunal de Justicia en la línea de las propuestas que Hans Kelsen había elaborado hace medio siglo.[34] La justicia penal internacional, que hasta ahora tan sólo se había establecido *ad hoc* para procesos singulares de crímenes de guerra, debería ser institucionalizada de manera permanente.

El Consejo de Seguridad fue concebido como contrapeso de la Asamblea General, configurada de una manera igualitaria; debía reflejar las relaciones fácticas de poder en el mundo. Después de cinco décadas este principio racional precisa de ciertas adaptaciones a la modificada situación del mundo que no deberían agotarse en la ampliación de la representación de los Estados nacionales más influyentes (como, por ejemplo, mediante la incorporación de Alemania y Japón como miembros permanentes). En vez de eso se propone que junto a las potencias mundiales (como los Estados Unidos), las organizaciones regionales (como la Unión Europea) mantengan un voto privilegiado. Por lo demás la coacción de la unanimidad entre los miembros permanentes debería sustituirse por la apropiada regla de la mayoría. En general, el Consejo de Seguridad podría ser configurado según el modelo de Consejo de Ministros de Bruselas con una capacidad de acción ejecutiva. Por lo demás los Estados coordinarán sólo su política exterior tradicional a los imperativos de una política interna mundial si la organización mundial puede emplear las fuerzas armadas bajo mando propio y ejercer funciones policiales.

Estas reflexiones son convencionales en tanto que se orientan a las partes de carácter organizativo de las constituciones nacionales. La puesta en práctica de un derecho cosmopolita expuesto de manera conceptual requiere obviamente algo más de imaginación institucional. Pero, en cualquier caso, permanece como una intuición reguladora el universalismo moral que guió a Kant en su proyecto. Contra esta autocomprensión práctico-moral de la modernidad[35] se dirige, sin embargo, un argumento que en Alemania, desde la crítica hegeliana a la moral kantiana de la humanidad, ha tenido una historia de enorme eficacia y ha dejado hasta hoy profundas huellas. Su formulación más aguda y su

34. Véase Hans Kelsen, *Peace through Law*, Chapel Hill, 1944.
35. Véase J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1985, págs. 390 y sigs. (trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, págs. 397-433, *N. del t.*).

fundamentación en parte ingeniosa y en parte confusa es la realizada por Carl Schmitt.

Schmitt reduce la sentencia «el que dice humanidad pretende engañar» a la contundente fórmula «humanidad, bestialidad». El «engaño del humanismo» tiene sus raíces en la hipocresía de un pacifismo jurídico que bajo la etiqueta de la paz y el derecho internacional quiere llevar a cabo «guerras justas»: «Cuando el Estado combate a su enemigo en nombre de la humanidad entonces no se trata de una guerra de la humanidad, sino de una guerra en la que un determinado Estado busca apropiarse de un concepto universal frente a su adversario bélico, del mismo modo que se puede abusar de la paz, de la justicia, del progreso y de la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo y negárselos al enemigo. La«humanidad» es un instrumento ideológico especialmente manipulable [...]».[36]

Este argumento, dirigido ya en 1932 contra los Estados Unidos y las potencias vencedoras de Versalles, lo extiende Schmitt más tarde a las acciones emprendidas por la Sociedad de Naciones y las Naciones Unidas. La política de una organización mundial, inspirada en la idea kantiana de la paz perpetua y dirigida a la construcción de un orden cosmopolita, pertenece según la concepción schmittiana a una misma lógica: el panintervencionismo conduce a la pancriminalización y con ello a la perversión del objetivo al que debería servir.[37]

(2) Antes de introducirme en el contexto especial de esta reflexión quiero tratar el argumento de modo general y desbrozar su núcleo problemático. Los dos enunciados decisivos son: que la política de los derechos humanos conduce a guerras que —ocultas como acciones de policía— adoptan un carácter moral; y que esta moralización marca al adversario como enemigo, de modo que esta criminalización abre las puertas de par en par a la inhumanidad: «Conocemos la ley secreta de este vocabulario y sabemos que

36. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlín, 1963, pág. 55 (trad. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, pág. 83, *N. del t.*). El mismo argumento se encuentra en J. Isensee (1995): «Desde que hay intervenciones, éstas han servido a la ideología, a los principios confesionales del siglo XVI y XVII, a los monárquicos, a los jacobinos, a los humanitarios y a los de la revolución socialista mundial. Ahora, derechos humanos y democracia están en la misma fila. En la larga historia de las intervenciones, la ideología servía para ennoblecer los intereses de poder de los que intervienen y para proporcionar efectividad a la consagración de la legitimación» (pág. 429).
37. Véase C. Schmitt, *Glossarium* (1947-1951), Berlín, 1991, pág. 76.

la guerra más horrible se realiza hoy en nombre de la paz [...] y la inhumanidad más atroz en nombre de la humanidad».[38] Ambos enunciados parciales se fundamentan con la ayuda de dos premisas: (a) la política de los derechos humanos sirve a la realización de normas que forman parte de una moral universalista; (b) y dado que los juicios morales pertenecen al código de «lo bueno» y «lo malo», la valoración moral negativa de un adversario bélico (o de un oponente político) destruye la delimitación institucionalizada jurídicamente de la lucha militar (o de la controversia política). Mientras que la primera premisa es falsa, la segunda sugiere un falso presupuesto en conexión con una política de los derechos humanos.

ad (a) Los derechos humanos en el sentido moderno remiten tanto a la *Bill of Rights* de Virginia y a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 1776 como a la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Estas declaraciones están inspiradas por la filosofía política del derecho racional, en especial por Locke y Rousseau. Aunque no es ninguna casualidad que los derechos humanos adoptaran ya en el contexto de aquellas primeras constituciones una forma concreta, a saber: como derechos fundamentales que han de ser garantizados en el marco de un ordenamiento jurídico nacional. Sin embargo, tienen tal como parece un doble carácter: como normas constitucionales gozan de validez positiva, pero como derechos que le corresponden a cada persona como ser humano se les adscribe al mismo tiempo una validez suprapositiva.

En los debates filosóficos, esta ambivalencia ha provocado resquemores.[39] Según una de las concepciones, los derechos humanos adoptan un estatuto intermedio entre derecho moral y derecho positivo; según otra, deberían poder presentarse con el mismo contenido en la forma tanto de derechos morales como de derechos jurídicos: «como derecho preestatalmente válido, aunque no por eso ya vigente».[40] Los derechos humanos «no son propiamente conce-

38. C. Schmitt (1963), pág. 94 (trad. cast.: *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pág. 121, *N. del t.*).

39. Véase St. Shue y S. Hurley (comps.), *On Human Rights*, Nueva York, 1993 (trad. cast.: *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 1998, *N. del t.*).

40. O. Höffe, «Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßtab der Demokratie», en J. Schwardtländer (comp.), *Menschenrechte und Demokratie*, Estrasburgo, 1981, pág. 250. Véase también del mismo autor, *Politische Gerechtigkeit*, Francfort, Suhrkamp, 1987.

didos o negados, sino garantizados o despreciados». Estas fórmulas confusas sugieren que el constituyente tan sólo reviste las normas morales siempre dadas con la forma propia del derecho positivo. Con esta remisión a la clásica distinción entre derecho natural y derecho positivo se colocan, según mi entender, las agujas de un modo erróneo. El concepto de derechos humanos no tiene una procedencia moral, sino que representan una acuñación específica del concepto moderno de derechos subjetivos, es decir, de una terminología jurídica. Los derechos humanos poseen *originariamente* una naturaleza jurídica. Lo que le presta la apariencia de derechos morales no es su contenido y con mayor motivo tampoco su estructura, sino su sentido de validez que transciende los ordenamientos jurídicos de los Estados nacionales.

Los textos constitucionales históricos se refieren a los derechos «innatos» y tienen a menudo la forma solemne de «declaraciones»: ambas fórmulas nos previenen sin duda, como hoy diríamos, de un malentendido positivista y expresan que los derechos humanos «no se encuentran a disposición» del legislador correspondiente.[41] Pero esta reserva retórica no puede proteger a los derechos fundamentales del destino de todo derecho positivo: también pueden ser cambiados o derogados, por ejemplo por un cambio de régimen. Como parte constitutiva de un ordenamiento jurídico democrático gozan, como el resto de normas jurídicas, claro está, de «validez« en el doble sentido de que valen no sólo fácticamente, esto es, que se imponen gracias al poder estatal de sanción, sino que reclaman también legitimidad, esto es, que deben ser susceptibles de una fundamentación racional. Bajo este aspecto de la fundamentación, los derechos humanos disfrutan ahora de hecho de un *status* destacado.

Los derechos fundamentales gozan, en cuanto normas constitucionales, de una preferencia que se muestra entre otras cosas en que como tales son elementos constitutivos del ordenamiento jurídico y en que estipulan un marco en el interior del cual debe moverse la legislación normal. Pero, entre el conjunto de normas constitucionales, destacan los derechos fundamentales. Los derechos fundamentales liberales y sociales tienen la forma de normas generales que se dirigen a los ciudadanos en su calidad de «seres humanos» (y no sólo como miembros de un Estado). Incluso aun-

41. S. König, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant*, Friburgo, 1994, págs. 26 y sigs.

que los derechos humanos se hacen efectivos en el marco de un ordenamiento jurídico nacional, fundamentan en ese marco de validez derechos para todas las personas, no sólo para los ciudadanos. Cuanto más se exprime el contenido de derechos humanos existente en la Ley Fundamental tanto más se asimila el *status* jurídico de los no ciudadanos que viven en la República Federal al *status* de los ciudadanos.[42] Estos derechos fundamentales comparten con las normas morales esa validez universal referida a los seres humanos en cuanto tales. Como se muestra en la actual controversia acerca del derecho electoral de los extranjeros, esto también vale en determinados aspectos para los derechos fundamentales políticos. Esto remite igualmente a un segundo aspecto, aún más importante. Los derechos humanos están provistos de aquella validez universal porque pueden ser fundamentados *exclusivamente* desde el punto de vista moral. *También* otras normas jurídicas son fundamentadas ciertamente con la ayuda de argumentos morales, aunque, en general, en la argumentación confluyen puntos de vista ético-políticos y pragmáticos que hacen referencia a formas de vida concretas de una comunidad histórica de derecho o a objetivos concretos de determinadas orientaciones políticas. Los derechos fundamentales regulan, por el contrario, materias *para cuya fundamentación*, por la misma generalidad de éstas, *bastan* los argumentos morales. Éstos son argumentos que fundamentan por qué la garantía de tales reglas se encuentra en los intereses iguales de todas las personas en su calidad de personas en general, por qué tales reglas son, pues, buenas en igual medida para *cualquiera*.

Este modo de fundamentación no despoja en absoluto a los derechos fundamentales de su cualidad jurídica, ni hace de ellos normas morales. Las normas jurídicas —en el sentido moderno del derecho positivo— mantienen su juridicidad, y, de igual modo, su pretensión de legitimidad puede ser fundamentada con la ayuda de cualquier clase de razones, ya que ese carácter se debe a su estructura, no a su contenido. Y según su estructura, los derechos humanos son derechos subjetivos reclamables que tienen precisamente el sentido de descargar a las personas jurídicas de los preceptos morales bien determinados concediendo a los actores espacios legales para las acciones guiadas por sus propias preferencias. Mientras los derechos morales se basan en deberes, que vinculan a las voluntades libres de las personas autónomas, los deberes jurídicos se derivan sólo *como consecuencia* de la autorización para actuar de manera libre y espontánea, esto es, de la delimitación legal de esas libertades subjetivas.[43]

Esta preeminencia conceptual de los derechos frente a los deberes se deriva de la estructura del moderno derecho coactivo puesta de relieve en primer lugar por Hobbes. Hobbes introdujo un cambio de perspectiva frente al derecho premoderno, todavía pensado desde una perspectiva religiosa o metafísica.[44] A diferencia de la moral deontólogica que fundamenta deberes, el derecho sirve para la protección del libre arbitrio del individuo de acuerdo con el principio de que está permitido todo lo que no está explícitamente prohibido según leyes generales limitadoras de la libertad. Si los derechos subjetivos derivados deben ser legítimos, la generalidad de estas leyes debería, sin embargo, satisfacer el punto de vista moral de la justicia. El concepto de derecho subjetivo que protege una esfera de libre arbitrio posee para el derecho moderno en su conjunto una fuerza estructurante. Por eso Kant concibe el derecho como «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede coexistir con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad» (*Rechtslehre*, *Werke* IV, 337; MC, 39). Todos los derechos humanos especiales tienen según Kant su fundamento en el único derecho originario a iguales libertades subjetivas: «La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad» (*Rechtslehre*, *Werke* IV, 345; MC, 48-49).

42. El contenido de derechos humanos de los derechos políticos de participación implica, de cualquier manera, que cada persona tiene el derecho a pertenecer *a una* comunidad política en calidad de ciudadano.

43. Véase el análisis de la estructura de los derechos humanos de H.A. Bedau, «International Human Rights», en T. Regan y D. van de Weer (comps.), *And Justice for All*, Totowa, 1983, pág. 297, con referencia a Henry Shue: «El énfasis en los deberes está pensado para evitar dejar la defensa de los derechos humanos en un vacío, carente de cualquier significado moral para la conducta específica de otros. Pero no se pretende que los deberes expliquen o generen derechos; si acaso se supone que los derechos han de explicar y generar los deberes» [«*The emphasis on duties is meant to avoid leaving the defense of human rights in a vacuum, bereft of any moral significance for the specific conduct of others. But the duties are not intended to explain or generate rights; if anything, the rights are supposed to explain and generate the duties*»].

44. Véase S. König (1994), págs. 84 y sigs.

En Kant, los derechos humanos encuentran de modo consecuente su lugar en la teoría del derecho y sólo ahí. Como otros derechos subjetivos, tienen —y ellos con mayor motivo— un contenido moral. Pero, a pesar de este contenido, los derechos humanos pertenecen según su estructura a un orden de derecho positivo y coercitivo que fundamenta pretensiones jurídicas subjetivas reclamables. En cuanto tales, forma parte del sentido de los derechos humanos que requieran el *status* de derechos fundamentales que deberían ser garantizados en el marco de un ordenamiento jurídico existente, sea nacional, internacional o global. De todas maneras, se da a entender una cierta confusión con los derechos morales, porque estos derechos, a pesar de su *pretensión* de validez universal, sólo han podido tener hasta ahora una forma positiva no ambigua en los ordenamientos jurídicos nacionales de los Estados democráticos. Mantienen además una débil validez según el derecho internacional y esperan aún su institucionalización en el marco de un orden cosmopolita que se encuentra tan sólo en proceso de formación.

ad (b) Si, en cambio, esta primera premisa —que los derechos humanos son originariamente derechos morales— fuera falsa, se priva de fundamento al primero de los enunciados parciales: el enunciado de que la realización global de los derechos humanos conduce a una lógica moralista y por eso a intervenciones que tan sólo se camuflan como acciones de policía. Al mismo tiempo se ve sacudido también el segundo enunciado que sostiene que una política intervencionista de los derechos humanos degenera necesariamente en una «lucha contra el mal». Este enunciado sugiere el falso presupuesto de que el derecho internacional clásico perfilado para las guerras limitadas resulta suficiente para orientar los enfrentamientos militares hacia vías «civilizadas». Aun cuando este presupuesto resultase adecuado, las acciones de policía de una organización mundial capacitada para la acción y legitimada democráticamente serviría al buen nombre de un arreglo «civil» de los conflictos internacionales, más aún que tales guerras limitadas. Pues el establecimiento de un orden cosmopolita significa que las violaciones de derechos humanos no son juzgadas y combatidas *directamente* desde el punto de vista moral, sino *como* acciones criminales en el marco de un ordenamiento jurídico estatal, esto es, según procedimientos jurídicos institucionalizados. Precisamente la juridificación del estado de naturaleza entre los Estados protege de la desdiferenciación moral del derecho y garantiza a los inculpados, también en los casos actualmente relevantes de criminales de guerra y crímenes contra la humanidad, la completa protección jurídica, esto es, la protección ante la discriminación moral.[45]

V

Quiero desarrollar de manera metacrítica este argumento en discusión con las objeciones de Carl Schmitt. Dado que Schmitt relaciona diferentes niveles de la argumentación no siempre de modo transparente, antes debo introducirme en el contexto de estas objeciones. Schmitt se ocupa, aunque sobre todo en referencia al concepto discriminatorio de guerra, de la crítica a un derecho internacional que traspasa la soberanía de los Estados individuales. Con ello su crítica parece ganar un enfoque claro y jurídicamente limitado. La crítica se dirige especialmente contra la penalización de la guerra ofensiva prescrita en la Carta de las Naciones Unidas y contra la detención de personas individuales por algún tipo de crímenes de guerra, que el derecho internacional válido hasta la Primera Guerra Mundial desconocía. Para esta explicación jurídica, inofensiva en sí misma, Schmitt echa mano, sin embargo, de reflexiones políticas y fundamentaciones metafísicas. Debemos por eso deshojar primero la teoría que se encuentra en el transfondo (1) para luego introducirnos en el núcleo de crítica moral del argumento (2).

(1) *At face value* la argumentación jurídica se dirige a la civilización de la guerra por medio del derecho internacional (a); esa argumentación se relaciona con una argumentación política que sólo parece tratar del mantenimiento de un orden internacional acreditado (b).

(a) Schmitt rechaza la diferenciación entre guerra ofensiva y defensiva no por la razón pragmática de que es difícil hacerla operativa. El motivo jurídico es, más bien, que un concepto moralmente neutral de guerra que también excluya la responsabilidad personal por una guerra punitiva es el único que resulta conciliable con la soberanía del sujeto del derecho internacional; pues el *ius ad bellum*, esto es, el derecho a iniciar una guerra por motivos cualesquiera, es un derecho constitutivo de la soberanía de un Estado. En este plano de la argumentación, Schmitt aún no aborda, como

45. Sobre la diferenciación entre ética, derecho y moral, véase R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Francfort, Suhrkamp, 1994, págs. 131-142.

muestra el escrito en cuestión,[46] las desastrosas consecuencias del universalismo moral, sino la limitación de las guerras. Sólo la praxis de la no discriminación de la guerra debe poder limitar las acciones bélicas y proteger del mal de una guerra total, que Schmitt analizó con gran claridad ya antes de la Segunda Guerra Mundial.[47]

Schmitt presenta la exigencia de volver al *statu quo ante* de la guerra limitada sólo como la vía alternativa más realista a la pacificación por medio del derecho internacional del estado de naturaleza entre los Estados; la eliminación es, en comparación con la civilización de la guerra, un objetivo ciertamente amplio y además, tal como parece, utópico. Puede, sin embargo, dudarse del «realismo» de esta propuesta con buenas razones empíricas. La mera apelación a un derecho internacional que procede de las guerras de religión como una de las grandes aportaciones del racionalismo occidental no señala aún un camino transitable pragmáticamente para la reedificación del mundo moderno-clásico del equilibrio de las potencias. Pues, en su forma clásica, el derecho internacional rechaza explícitamente el hecho de la guerra total desencadenado en el siglo XX. Detrás del intento de no limitar la guerra, ni territorial, ni técnica, ni ideológicamente, se encuentran importantes fuerzas propulsoras, que siempre podrían ser domesticadas más bien mediante sanciones e intervenciones de una comunidad internacional organizada que mediante un llamamiento sin consecuencias jurídicas a la prudencia de los gobiernos soberanos; pues una vuelta al orden del clásico derecho internacional restituiría la plena libertad de acción a aquellos actores colectivos que deberían cambiar su comportamiento incivilizado. La debilidad del argumento es la primera indicación de que la argumentación jurídica forma sólo una fachada detrás de la cual se ocultan consideraciones de otro tipo.

Después de la Segunda Guerra Mundial, C. Schmitt podía salvar la consistencia de una argumentación procedimental meramente jurídica sólo poniendo entre paréntesis los crímenes de masas perpetrados durante el período nazi como una categoría especial para preservar al menos de este modo la apariencia de neutralidad moral de la guerra como tal. En 1945, Schmitt diferencia consecuentemente (en un informe redactado en favor de Friedrich Flick, imputado en Nuremberg) entre crímenes de guerra y aquellas *atrocities*

46. Véase C. Schmitt (1994).
47. Véanse C. Schmitt (1963) y (1988).

que como «expresión característica de una determinada mentalidad inhumana» exceden a la capacidad humana: «La orden de un superior no puede justificar o disculpar tal crimen atroz».[48] El sentido puramente táctico dentro del proceso de esta distinción que Schmitt propone como abogado emana con claridad brutal de los textos escritos pocos años más tarde en su diario. En este «Glossarium» se ve con claridad que Schmitt quiere ver descriminalizada no sólo la guerra ofensiva, sino también la quiebra civilizatoria del aniquilamiento de los judíos.[49] Así, pregunta: «¿Qué es un "crimen contra la humanidad"? ¿Hay crímenes contra el amor?» Y duda de que se trate de un tipo delictivo jurídico porque el «objeto de protección y de ataque» de tales crímenes no puede ser descrito con suficiente precisión: «Genocidio, asesinato de pueblos, concepto tranquilizador; yo he vivido un ejemplo en mi propio cuerpo: la expulsión del funcionariado alemán-prusiano en el año 1945». Esta delicada comprensión del genocidio conduce a Schmitt a una conclusión que va más allá: «"Crímenes contra la humanidad" es sólo la cláusula más general de todas las cláusulas generales para el exterminio del enemigo». En otro lugar afirma luego: «Hay crímenes contra la humanidad y crímenes por la humanidad. Los crímenes contra la humanidad son perpetrados por los alemanes. Los crímenes por la humanidad son perpetrados contra los alemanes».[50]

Se trata aquí claramente de otro argumento. La puesta en vigor del derecho cosmopolita, con el resultado de un concepto discriminatorio de guerra, no cabe concebirla tan sólo como la falsa reacción a la evolución hacia la guerra total, sino como su causa. La guerra total es la forma de expresión contemporánea de la «guerra justa» en la que desemboca forzosamente la política intervencionista de los derechos humanos: «Decisivo es que a la totalidad de la guerra pertenece, ante todo, su justicia».[51] Con ello el universa-

48. C. Schmitt (1994), pág. 19.
49. Sobre esta misma colección de anotaciones recogidas por Schmitt, el propio Habermas sostiene en otro lugar: «El *Glossarium* rebosa de un antisemitismo rabioso, de un odio ciego contra esos emigrantes "parcialmente perturbados en sentido moral", de penosos lloriqueos de alguien que se siente un "animal acorralado", como un Jonás escupido del estómago del Leviatán. Carl Schmitt padecía, manifiestamente, de una patológica incapacidad para reconocer las proporciones de lo sucedido y el propio papel que él había desempeñado en todo ello» (Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 131) (*N. del t.*).
50. C. Schmitt, *Glossarium* (1947-1951), Berlín, 1991, págs. 113, 265, 146, 282.
51. C. Schmitt (1988), I.

lismo moral adopta el papel de *explanandum* y la argumentación se desvía del plano jurídico al moral. La remisión al derecho internacional clásico en Schmitt aparece, en primer lugar, en referencia a la evitación de la guerra total. Aunque no es seguro, una vez más, si ha temido los efectos de la pérdida completa de limitaciones en la guerra, esto es, el carácter inhumano de la guerra visto como mal propio, o si no ha temido más bien, en primer lugar, la desvalorización de la guerra como tal. En cualquier caso, en un corolario de 1938 a *El concepto de lo político*, Schmitt describe la extensión totalitaria de la guerra a ámbitos no militares de tal modo que atribuye a la guerra total una utilidad higiénica para el pueblo: «El paso más allá de lo puramente militar no representa sólo una expansión cuantitativa, sino también un incremento cualitativo. Por eso (la guerra total) no supone una atenuación sino una intensificación de la hostilidad. La mera posibilidad de ese incremento de intensidad hace que también los conceptos de amigo y enemigo se transformen de nuevo en políticos y que, incluso allí donde su carácter político había palidecido por completo, se liberen de la esfera de las formas de hablar privadas y psicológicas».[52]

(b) Pero en caso de que al empedernido adversario del pacifismo no le preocupara tanto la pacificación de la descarrilada guerra totalitaria, podría tratarse de algo distinto, a saber: de la preservación de un orden internacional en el que las guerras en general todavía pudieran ser emprendidas y los conflictos solucionados por este camino. La praxis de la no-discriminación de la guerra mantiene intacto un mecanismo ordenador de la autoafirmación nacional ilimitada. El mal a evitar no es la guerra total, sino la destrucción de la esfera de lo político que se basa en la separación clásica de la política interior y exterior. Esto lo fundamenta Schmitt en su propia teoría de lo político, según la cual, la política interior pacificada jurídicamente debe ser complementada por una política exterior belicista permitida por el derecho internacional, pues el Estado monopolizador de la violencia puede mantener el derecho y el orden contra la fuerza virulenta de los enemigos subversivos internos en tanto que guarde y regenere su sustancia política en la lucha contra los enemigos exteriores. Esta sustancia sólo debería poder renovarse por medio de la disposición a matar y a morir, porque lo político mismo está referido en su esencia a la «posibili-

52. C. Schmitt (1963), pág. 110 (trad. cast.: *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pág. 139, *N. del t.*).

dad real del asesinato físico». Lo «político» es la capacidad y la voluntad de un pueblo de reconocer al enemigo y de afirmarse contra «la negación de la propia existencia» a través «de la alteridad del extraño».[53]

Estas grotescas reflexiones sobre la esencia *de lo político* nos deben interesar aquí sólo por su posición argumentativa. Esta carga vitalista del concepto de lo político es el trasfondo para la afirmación de que la fuerza creativa de lo político debe transformarse en una fuerza destructiva tan pronto como el salvaje escenario internacional del «poder conquistador» se cierre a ella. La realización global de los derechos humanos y de la democracia, que debe favorecer la paz mundial, tendría el efecto imprevisto de que la guerra —mantenida hasta ahora «según los cánones» o controlada por medio del derecho internacional— sobrepase sus propios límites. Sin aliviaderos en el coto libre de caza, la guerra podría inundar los ámbitos civiles de la vida de las sociedades modernas desarrollados de manera autónoma, es decir, podría eliminar la complejidad de las sociedades internamente diferenciadas. Esta advertencia ante las consecuencias catastróficas de una eliminación iuspacifista de la guerra se explica desde una metafísica que en el mejor de los casos podría evocar —de una manera típica en aquel momento— la estética entretanto algo marchita de las *Tempestades de acero*.[54]

(2) Se puede, claro está, eliminar y especificar de esta filosofía belicista un punto de vista. Según la concepción schmittiana, detrás de la «guerra contra la guerra» fundamentada ideológicamente (que transforma una lucha militar limitada temporal, social y materialmente entre «unidades organizadas de pueblos» en un estado endémico de guerra civil paramilitar ilimitada) se encuentra el universalismo de la moral de la humanidad concebida por Kant.

Todo habla a favor de que Carl Schmitt no hubiera reaccionado frente a las intervenciones de mantenimiento o de establecimiento de la guerra de manera diferente a la de Hans Magnus Enzensberger: «La retórica del universalismo es específica de Occidente. Los

53. C. Schmitt (1963), pág. 27 (trad. cast.: *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pág. 57, *N. del t.*).

54. El autor alude aquí a la novela de Ernst Jünger titulada *In Stahlgewittern* y cuya primera edición apareció en 1920 (trad. cast.: *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets, 1993). Algunas reflexiones de Jünger, con un carácter más bien metapolítico, sobre la cuestión de la guerra pueden encontrarse en la siguiente recopilación de sus ensayos: *La paz*, Barcelona, Tusquets, 1996 (*N. del t.*).

postulados que se establecen con ella pretenden ser aplicables a todos sin excepción ni discriminación. El universalismo no conoce diferencias por la proximidad y la lejanía; es incondicional y abstracto. [...] Pero dado que todas nuestras posibilidades de actuación son finitas, la distancia entre pretensión y realidad es cada vez mayor. Pronto se sobrepasa la frontera de la hipocresía objetiva; sólo entonces el universalismo deviene en una trampa moral».[55] Son, pues, las falsas abstracciones de la moral de la humanidad las que nos sostienen en un autoengaño y nos conducen a una excesiva autoexigencia hipócrita. Tanto Enzensberger como Arnold Gehlen[56] definen de manera antropológica los límites sobre los que se erige esa moral en términos espaciales de proximidad y lejanía: un ser que está tallado de madera tan retorcida[57] funciona sólo de modo moral en el ámbito de lo próximo y de lo visualmente accesible.

Cuando Carl Schmitt habla de hipocresía abriga más bien el propósito de la crítica hegeliana a Kant. Dota a su despectiva sentencia «Humanidad, bestialidad» de un ambiguo comentario que a primera vista bien podría proceder de Horkheimer: «Decimos "cementerio central de la ciudad" y omitimos con tacto "matadero". El degollar, no obstante, se comprende de por sí y sería inhumano, incluso bestial, pronunciar la palabra degollar».[58] El aforismo es ambiguo en la medida en que parece dirigirse en primer lugar de modo crítico-ideológico contra el glorioso rendimiento abstracto de los conceptos generales platónicos con los que a menudo ocul-

55. Véase H.M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Francfort, 1993, págs. 73 y sigs. (trad. cast.: *Perspectivas de guerra civil*, Barcelona, Anagrama, 1994, pág. 66 y sigs., *N. del t.*). Al respecto, véase A. Honneth, «Universalismus als moralische Falle?», en *Merkur*, 546/47, 1994, págs. 867-883. Enzensberger se apoya aquí no sólo en una descripción altamente selectiva de la situación internacional que omite la sorprendente expansión de las formas democráticas de Estado en Latinoamérica, África y Europa del Este (véase E.O. Czempiel, *Weltpolitik im Umbruch*, Munich, 1993, pág. 107 y sigs.). Convierte también en constantes antropológicas la compleja conexión entre la expansión fundamentalista de los conflictos potenciales internos, por un lado, y las desprivatizaciones sociales y la falta de tradiciones liberales, por otro. Precisamente el concepto ampliado de paz sugiere estrategias profilácticas y pacíficas y recuerda las limitaciones pragmáticas a los que sufren las intervenciones humanitarias (como muestra el ejemplo de Somalia y la situación totalmente diferente de la antigua Yugoslavia). Sobre la casuística de los diferentes tipos de intervención, véase D. Senghaas (1994), págs. 185 y sigs.

56. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Francfort, 1969.

57. El autor alude aquí a una conocida frase kantiana: «a partir de una madera tan retorcida como aquella de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto» (Kant, IHU, pág. 12) (*N. del t.*).

58. C. Schmitt, *Glossarium* (1947-1951), Berlín, 1991, pág. 259.

tamos la cara oscura de una civilización de vencedores, es decir, el sufrimiento de sus víctimas marginadas. Esta interpretación reclamaría, sin embargo, una clase de respeto igualitario y compasión universal que daría validez al combatido universalismo moral. Lo que el antihumanismo de Schmitt (con el Hegel de Mussolini y Lenin)[59] quiere hacer valer no es la res degollada, sino el degüello, el tajo del carnicero de los pueblos de Hegel, el «honor de la guerra», pues más adelante afirma: «La humanidad no puede hacer una guerra [...]. El concepto de humanidad excluye el concepto de enemigo».[60] Según Carl Schmitt es, pues, del orden natural de lo político de donde la moral de la humanidad abstrae la presuntamente distinción inevitable entre amigo y enemigo. Dado que subsume las relaciones «políticas» bajo los conceptos de «lo bueno» y «lo malo», hace también del adversario bélico «el horror inhumano que no sólo hay que rechazar, sino que hay que aniquilar definitivamente».[61] Y porque el concepto discriminatorio de guerra se remite al universalismo de los derechos humanos, se produce finalmente la infección del derecho internacional por la moral, que explica la inhumanidad de las modernas guerras perpetradas «en nombre de la humanidad» y de las guerras civiles.

Este argumento de crítica moral ha tenido una historia de enorme eficacia, también con independencia del contexto en el que se encontraba Carl Schmitt. Una opinión correcta se entrelaza, pues, con un error fatal nutrido del concepto de lo político como relación amigo-enemigo. El elemento verdadero consiste en que una moralización *directa* del derecho y la política sobrepasa de hecho aquellas zonas de protección que queremos saber garantizadas para las personas jurídicas por buenas razones, esto es, por razones morales. Son erróneas, sin embargo, las premisas de que esta moralización tan sólo puede ser evitada si la política internacional es despojada de derecho y el derecho de moral. Bajo las premisas del Estado de derecho y de la democracia ambas son falsas: la idea de Estado de derecho fomenta que la sustancia del poder del Estado sea canalizada tanto hacia dentro como hacia fuera mediante el derecho legítimo; y la legitimación democrática del derecho debe garantizar que éste sea armonizable con los principios morales re-

59. Véase C. Schmitt (1991), pág. 229.

60. C. Schmitt (1963), págs. 54 y sigs. (trad. cast.: *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pág. 83, *N. del t.*).

61. C. Schmitt (1963), pág. 37 (trad. cast.: *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pág. 66, *N. del t.*).

conocidos. El derecho cosmopolita es una consecuencia de la idea de Estado de derecho. Con él se produce una simetría entre la juridificación de las relaciones sociales y políticas aquende y allende las fronteras estatales.

De manera instructiva, Carl Schmitt resulta inconsecuente cuando mantiene la asimetría entre una situación jurídica pacificada hacia dentro y un belicismo hacia fuera. Dado que se imagina que la paz jurídica en el interior de los Estados sólo como una latente confrontación entre los órganos estatales y sus enemigos tenidos represivamente en jaque, otorga a los ostentadores del poder político el derecho de declarar a los representantes de la oposición enemigos internos (una práctica que, por cierto, ha dejado sus huellas en la República Federal de Alemania).[62] A diferencia del Estado democrático constitucional, donde los tribunales independientes y los ciudadanos en su conjunto (activados en los casos extremos mediante la desobediencia civil) deciden sobre las cuestiones sensibles del comportamiento anticonstitucional, Carl Schmitt deja al arbitrio de los que tienen el poder la criminalización de los adversarios políticos como enemigos de una guerra civil. Dado que en esta zona límite de las relaciones internas se relajan los controles del Estado de derecho, se produce el efecto que Carl Schmitt teme como consecuencia de una pacificación de las relaciones interestatales: la introducción de categorías morales en las acciones políticas protegidas jurídicamente y la estilización del adversario como agente del mal. Pero resulta inconsecuente exigir que las relaciones internacionales estén exentas de regulaciones análogas a las del Estado de derecho.

De hecho, se ha efectuado en la escena internacional una moralización *directa* de la política tan perniciosa como el enfrentamiento del gobierno con sus enemigos internos —que Carl Schmitt irónicamente admite porque localiza los daños en el lugar equivocado—. No obstante, en ambos casos, el daño proviene de que la acción política o estatal protegida jurídicamente se ha codificado de un modo doblemente falso: primero se ha moralizado, esto es, se ha enjuiciado según criterios de «lo bueno» y «lo malo», y luego se ha criminalizado, esto es, se ha juzgado según criterios de «lo lícito» y «lo ilícito» sin que se haya cumplido el momento decisivo, que Schmitt suprime, de los presupuestos jurídicos para una instancia judicial imparcial y una ejecución de la pena que resulte neutral. La política de derechos humanos de una organización mundial se convierte en un fundamentalismo de los derechos humanos tan sólo si proporciona a una intervención, que de hecho no es más que una lucha de una parte contra otra, legitimación moral mediante la cobertura de una aparente legitimación jurídica. En tales casos, la organización mundial (o la alianza que actúa en su nombre) comete un «engaño» porque lo que en verdad constituye un enfrentamiento militar entre diferentes partes bélicas se hace pasar por medidas de tipo policial justificadas por leyes y sentencias. «Determinadas apelaciones justificadas moralmente amenazan con adoptar rasgos fundamentalistas si, por una parte, se orientan no a la puesta en marcha de procedimientos jurídicos (tanto) para la (positivación como para la) aplicación y ejecución de los derechos humanos, sino al empleo de modo directo del esquema interpretativo con el que imputar violaciones de derechos humanos, y si, por otra parte, se convierten en las únicas fuentes de las sanciones exigidas».[63]

62. Véase J. Habermas: *Kleine Politische Schriften I-IV*, Francfort, Suhrkamp, 1981, págs. 328-339.

C. Schmitt defiende además la afirmación de que la juridificación de la política expansiva allende las fronteras estatales, esto es, la puesta en vigor a nivel internacional de los derechos humanos en un escenario dominado hasta ahora por el poder militar, tiene como consecuencia *siempre y necesariamente* ese fundamentalismo de los derechos humanos. Esta afirmación es falsa porque se basa en la falsa premisa de que los derechos humanos son de naturaleza moral, esto es, que la puesta en vigor de los derechos humanos significa una moralización. La mencionada parte problemática de la juridificación de las relaciones internacionales no consiste por tanto en que una acción hasta ahora concebida como política deba caer en adelante bajo las categorías jurídicas. A diferencia de la moral, el código jurídico no exige en absoluto una valoración moral directa según los criterios de «lo bueno» y «lo malo». Klaus Günther aclara el punto central: «Que una interpretación política (en el sentido de Carl Schmitt) de una conducta contra los derechos humanos se encuentre bloqueada no debería significar que se pueda dar en su lugar una interpretación directamente moral».[64] Los de-

63. Klaus Günther: «Kampf gegen das Böse? Wider die ethische Aufrüstung der Kriminalpolitik», en *Kritische Justiz*, nº 27, 1994, págs. 135-157 (el añadido entre paréntesis en mío).

64. K. Günther (1994), pág. 144 (entre paréntesis mi interpolación).

rechos humanos no pueden ser confundidos con los derechos morales.

La diferencia entre derecho y moral, en la que insiste Günther, tampoco significa que el derecho positivo no posea contenido moral alguno. Sobre el procedimiento democrático de la legislación política fluyen también, entre otros, argumentos morales que se encuentran en la fundamentación de la creación de normas y por eso en el propio derecho. Como Kant ya había visto, el derecho se diferencia de la moral por medio de las propiedades formales de la legalidad. A través de ella, una parte de la conducta enjuiciable moralmente (como, p.ej., las intenciones y los motivos) son apartados de la regulación jurídica en general. Pero, ante todo, el código jurídico vincula las sentencias y las sanciones de las instancias competentes para la protección de los afectados a las condiciones revisables intersubjetivamente de los procedimientos del Estado de derecho. Mientras que la persona moral ante la instancia interna del examen de conciencia se encuentra ahí por así decir desnuda, la persona jurídica permanece recubierta al abrigo de los derechos de libertad —bien fundados moralmente—. La respuesta correcta al peligro de la moralización directa de la política de expansión es, más bien, «no la desmoralización de la política, sino la transformación democrática de la moral en un sistema positivizado de derechos con procedimientos jurídicos para su aplicación y ejecución».[65] El fundamentalismo de los derechos humanos no se evita mediante la renuncia a la política de los derechos humanos, sino sólo mediante la transformación —en términos de derecho cosmopolita— del estado de naturaleza entre los Estados en un orden jurídico.

65. K. Günther (1994), pág. 144.

6. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO

Las constituciones modernas reposan sobre la idea del derecho racional según la cual los ciudadanos se asocian por su propia decisión para formar una comunidad de sujetos de derecho libres e iguales. La constitución otorga vigencia precisamente a los derechos que los ciudadanos deben concederse recíprocamente si quieren regular de modo legítimo su vida en común con los medios del derecho positivo. Con ello ya se están presuponiendo los conceptos de derecho subjetivo y de persona jurídica individual como portadora de derechos. Si bien es cierto que el derecho moderno establece una base para las condiciones de reconocimiento intersubjetivo sancionadas estatalmente, los derechos que de ahí se derivan garantizan la vulnerable integridad de cada uno de los sujetos jurídicos. Se trata, en última instancia, de la protección de esas personas jurídicas individuales aun cuando la integridad del individuo dependa —en el derecho no menos que en la moral— de la estructura intacta de las condiciones de reconocimiento recíproco. Una teoría de los derechos elaborada en términos *individualistas*, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades *colectivas*?

Una constitución puede entenderse como un proyecto histórico que los ciudadanos prosiguen de nuevo en cada generación. En el Estado democrático de derecho, el ejercicio del poder político está doblemente codificado: el tratamiento institucionalizado de los problemas planteados y la mediación regulada procedimentalmente de los correspondientes intereses deben poder entenderse al mismo tiempo como la realización de un sistema de derechos.[1] En la escena política, sin embargo, se encuentran enfrentados los actores políticos que discuten sobre fines colectivos y sobre la distribución de los bienes colectivos. Sólo ante los tribunales y en el dis-

1. Véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1992, capítulo III (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, *N. del t.*).

curso jurídico se ponen directamente en juego los derechos individuales reclamables judicialmente. También el derecho vigente debe interpretarse de una manera nueva en los contextos cambiantes a la vista de las nuevas necesidades y constelaciones de intereses. Esta disputa sobre la interpretación y realización de las pretensiones no satisfechas históricamente es una lucha por derechos legítimos en la que de nuevo están involucrados actores colectivos que oponen resistencia al desprecio de su propia dignidad. En esta «lucha por el reconocimiento» se articulan experiencias colectivas de integridad vulnerada, tal como Axel Honneth ha puesto de manifiesto.[2] ¿Pueden armonizarse estos fenómenos con una teoría individualista de los derechos?

Las conquistas políticas del liberalismo y de la socialdemocracia, que resultaron respectivamente del movimiento de emancipación burguesa y del movimiento obrero europeo, sugieren una respuesta afirmativa. Ambos movimientos persiguieron ciertamente el objetivo de superar la privación de derechos de los grupos infraprivilegiados y con ello la división de la sociedad en clases sociales. Pero la lucha contra la represión de los colectivos, cuyas oportunidades de *participar de manera igualitaria en la vida social* fueron escatimadas, se ha llevado a cabo allí donde el reformismo social-liberal entró en acción en la forma de una lucha por la universalización de los derechos civiles mediante los procedimientos propios del Estado de derecho. Tras la bancarrota del socialismo de Estado, esta perspectiva ha quedado incluso como la única posible: la masa de la población debe mantener la oportunidad de vivir con expectativas fundadas de seguridad, justicia social y bienestar, completando el *status* de trabajador asalariado dependiente mediante los derechos sociales de prestación y los derechos políticos de participación. Las desiguales condiciones sociales de vida de la sociedad capitalista deben ser compensadas por medio de una distribución más justa de los bienes colectivos. Este objetivo es completamente conciliable con la teoría de los derechos porque los «bienes básicos» (en el sentido de Rawls) o bien pueden ser distribuidos individualmente (como el dinero, el tiempo libre y las prestaciones de servicios) o bien pueden ser aprovechados individualmente (como las infraestructuras de transporte, salud y educación) y por ello pueden ser protegidos en forma de derechos individuales de prestación.

2. Véase Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Francfort, Suhrkamp, 1922 (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, *N. del t.*).

A primera vista, sin embargo, esa cuestión parece diferenciarse de las cuestiones planteadas con las reclamaciones de reconocimiento de las identidades colectivas y con las demandas de *igualdad de derechos de las formas de vida culturales*. En pro de tales reclamaciones luchan hoy en día las feministas, las minorías en las sociedades multiculturales, los pueblos que aspiran a la independencia nacional o aquellas regiones antaño colonizadas que reclaman en la escena internacional la equiparación en dignidad de sus respectivas culturas. ¿No exige el reconocimiento de las formas de vida y tradiciones culturales que están marginadas, ya sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la sociedad mundial dominada por el Atlántico Norte o de un modo eurocéntrico, garantías de *status* y de supervivencia y, en cualquier caso, un tipo de *derechos colectivos* que hacen estallar en pedazos nuestra tradicional autocomprensión del Estado democrático de derecho que está cortada en base al patrón de los derechos individuales y que, en este sentido, es «liberal»?

A esta cuestión Charles Taylor aporta una respuesta diferenciada que conduce a que la discusión avance significativamente.[3] Como muestran los comentarios publicados en el mismo volumen,[4] también sus originales pensamientos provocan, claro está, intervenciones críticas. En el punto decisivo Taylor se mantiene ambiguo. Distingue dos versiones del Estado democrático de derecho que denomina «liberalismo 1» y «liberalismo 2». Esta denominación sugiere que la segunda versión favorecida por él tan sólo corrige una comprensión inadecuada de los principios liberales. Si se mira más de cerca, la versión de Taylor ataca, empero, estos principios en sí mismos, y cuestiona el núcleo individualista de la comprensión moderna de la libertad.

La «política del reconocimiento» de Taylor

La siguiente afirmación de Amy Gutmann resulta indiscutible: «El pleno reconocimiento público como ciudadanos iguales puede

3. Véase Charles Taylor et al., *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, FCE, 1993, págs. 43-107.

4. En la misma edición citada en la nota anterior pueden encontrarse los comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf (*N. del t.*).

requerir dos formas de respeto: 1) el respeto a la identidad intransferible de cada individuo, con independencia del sexo, raza o pertenencia étnica; y 2) el respeto a aquellas formas de acción, prácticas y concepciones del mundo que son objetos de un alto aprecio por los miembros de los grupos en desventaja o con los que están estrechamente vinculados. A estos grupos en desventaja pertenecen las mujeres, así como los asiáticoamericanos, los afroamericanos, los americanos aborígenes y una multitud de otros grupos existentes en los Estados Unidos».[5] Lo mismo vale, claro está, para los trabajadores extranjeros y otros extranjeros en la República Federal de Alemania, para los croatas en Serbia, los rusos en Ucrania, los kurdos en Turquía, para los deficientes o para los homosexuales, etc. Esta exigencia no apunta en primer lugar a la igualación de las condiciones sociales de vida, sino a la protección de la integridad de aquellas formas de vida y tradiciones en las que los miembros de los grupos discriminados pueden reconocerse. Normalmente se vincula, por supuesto, el no reconocimiento cultural con una situación social de pronunciado infraprivilegio, de tal manera que ambas circunstancias se potencian de modo acumulativo. Resulta polémica la cuestión de si la segunda exigencia (2) se deriva de la primera (1), esto es, del principio del igual respeto de cada individuo, o si estas dos exigencias deben entrar en colisión, al menos en algunos casos.

Taylor parte de que el aseguramiento de las identidades colectivas entra en competencia con el derecho a iguales libertades subjetivas —con el único y originario derecho humano, según Kant—, de tal manera que en caso de colisión debe decidirse por la preferencia de uno o de otro. A su favor habla la siguiente reflexión. Puesto que (2) exige precisamente la consideración de las particularidades, de las que (1) parece hacer abstracción, el principio de igualdad de trato tiene que hacerse valer mediante políticas contrapuestas: por un lado, mediante una política que considere las diferencias culturales y, por otro lado, mediante una política de la universalización de los derechos subjetivos. Una de esas políticas debe compensar el coste que exige la otra en la forma de un universalismo igualador. Taylor verbaliza esta oposición (que, como quisiera mostrar aquí, ha sido construida incorrectamente) recurriendo a los conceptos de lo bueno y de lo justo, procedentes de la

5. Amy Gutmann, «Introducción», en Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, *op. cit.*, pág. 21.

teoría moral. Liberales del tipo de Rawls y Dworkin exigen un ordenamiento jurídico éticamente neutral que pueda asegurar a cada cual el disfrute de oportunidades iguales para seguir su propia concepción de lo bueno. Por el contrario, comunitaristas como Taylor y Walzer ponen en tela de juicio la neutralidad ética del derecho y por eso pueden esperar del Estado de derecho en caso de necesidad también el activo fomento de determinadas concepciones de la vida buena.

Taylor se refiere al ejemplo canadiense de la minoría francófona, que en la provincia de Quebec constituye el grupo mayoritario. Dicha minoría reivindica para Quebec el derecho de formar en el interior del Estado una «sociedad distinta»; frente a la cultura mayoritaria anglosajona, quiere asegurar allí la integridad de su forma de vida mediante reglamentaciones que, entre otras cosas, impidan a la población de habla francesa y a los emigrantes enviar a sus hijos a las escuelas inglesas, que estipulen que el francés sea la lengua de comunicación para las empresas de más de cincuenta trabajadores y que prescriban en general el francés como la lengua de los negocios. Una teoría de los derechos del primer tipo debe impugnar tales fines colectivos: «Una sociedad con metas colectivas como la de Quebec contraviene este modelo. [...] Al seguir este modelo se pasa por alto, peligrosamente, una importante diferencia cuando se señala como derecho fundamental, por ejemplo, la posibilidad de hacer rotulaciones comerciales en la lengua que uno prefiera. Sería menester, más bien, distinguir aquellas libertades elementales que nunca deben ser restringidas y que, por tanto, deben estar bien protegidas, de los privilegios y prerrogativas, que a pesar de su importancia pueden revocarse o restringirse por razones políticas, las cuales, no obstante deberían ser muy concluyentes».[6] Taylor propone un modelo alternativo que autoriza, bajo determinadas condiciones, que los derechos fundamentales puedan ser restringidos por garantías de *status* con el fin de promover la supervivencia de formas de vida culturales amenazadas, y con esto propone medidas políticas que «aspiran activamente a *producir* miembros de ese grupo, procurando por ejemplo que también las generaciones futuras se identifiquen como francófonos. No se puede afirmar que dicha política sea sólo para abrir una determinada perspectiva de futuro a una población ya existente».[7]

6. Charles Taylor, «La política del reconocimiento», *op. cit.*, págs. 87 y 88-89.
7. Ibidem, pág. 88.

Taylor, en primer lugar, hace plausible su tesis de la incompatibilidad presentado la teoría de los derechos en la versión selectiva del «liberalismo 1». Más tarde interpreta su ejemplo canadiense en forma no matizada; poco nítida se presenta también la referencia jurídica de su planteamiento. Antes de considerar estos dos problemas mencionados quiero mostrar que una teoría de los derechos correctamente entendida no es, de ninguna manera, ciega frente a las diferencias culturales.

Taylor entiende por «liberalismo 1» una teoría según la cual todos los sujetos de derecho tienen garantizadas iguales libertades subjetivas de acción en la forma de derechos fundamentales; en los casos conflictivos, los tribunales deciden a quién le corresponden tales derechos. Así pues, el principio de igual respeto para todos adquiere validez sólo en la forma de una autonomía protegida jurídicamente, que cada uno puede utilizar para llevar a cabo su proyecto personal de vida. Esta interpretación del sistema de los derechos continúa siendo *paternalista* puesto que fracciona en dos el concepto de autonomía. No tiene en cuenta que los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (en el sentido dado por Kant) en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados. El «liberalismo 1» desconoce el «carácter igualmente originario» (*Gleichursprunglichkeit*) de la autonomía privada y de la autonomía pública. No se trata sólo de un elemento complementario que permanezca como algo externo a la autonomía privada, sino de una necesaria conexión interna entre ambas, es decir, de una conexión conceptual. En última instancia, los sujetos jurídicos privados no podrán ni siquiera gozar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana no logran ver con claridad los intereses y los criterios justificados y si no llegan a ponerse de acuerdo sobre los aspectos relevantes bajo los cuales lo igual ha tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual.

Tan pronto como tomemos en serio esta conexión *interna* entre el Estado de derecho y la democracia se ve claramente que el sistema de los derechos no sólo no es ciego frente a las desiguales condiciones sociales de vida, sino que tampoco lo es frente a las diferencias culturales. El «daltonismo» de la lectura selectiva desaparece cuando se supone que le atribuimos a los portadores de los derechos subjetivos una identidad concebida de modo intersubjetivo. Las personas, también las personas jurídicas, se individualizan

sólo a través de un proceso de socialización.[8] Bajo esta premisa, una teoría de los derechos correctamente entendida reclama precisamente aquella política del reconocimiento que protege la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad. Para ello no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan sólo su realización consecuente. Aunque, sin duda, dicha realización tomaría un mal cariz sin la presencia de movimientos sociales y sin luchas políticas.

Esto último puede comprobarse en la historia del feminismo, que siempre debió acometer nuevas embestidas para poder alcanzar sus metas jurídico-políticas frente a fuertes resistencias. Como ha sucedido con el propio desarrollo del derecho en las sociedades occidentales en general, también las políticas feministas igualitarias han seguido durante los últimos cien años un modelo que puede describirse como una dialéctica entre la igualdad jurídica y la igualdad fáctica: competencias jurídicas iguales conceden libertades de acción que pueden ser usadas de manera diferente y por eso no fomentan la igualdad fáctica de las situaciones vitales o posiciones de poder. A decir verdad, si el sentido normativo de la igualdad jurídica no debe transmutarse en su contrario, tendrían que satisfacerse plenamente los presupuestos fácticos para un aprovechamiento en igualdad de oportunidades de las competencias jurídicas distribuidas de modo igualitario. No obstante, una nivelación de las situaciones vitales y de las posiciones de poder llevada a cabo desde este punto de vista no debería conducir a intervenciones *normalizadoras* tales que hicieran que los presuntos beneficiarios se vieran sensiblemente limitados en su libertad para configurar de manera autónoma la vida. En tanto que el horizonte quede limitado al aseguramiento de la autonomía privada y se diluya la conexión interna entre los derechos subjetivos de las personas privadas y la autonomía pública de los ciudadanos participantes en el proceso legislativo, la política jurídica vacilará desvalida entre los polos de un paradigma del derecho liberal en el sentido lockeano y otro propio del Estado social igualmente corto de perspectivas. Al-

8. Véase J. Habermas, «Individuierung durch Vergesellschaftung», en ídem, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, Suhrkamp, 1988 (trad. cast.: «Individuación por vía de socialización», en ídem, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, págs. 188-239, *N. del t.*).

go así pasa también con el tratamiento igualitario de hombres y mujeres.[9]

Inicialmente, la *política liberal* pretende desvincular la adquisición del *status* respecto de la identidad sexual y garantizar para las mujeres una igualdad de oportunidades neutral respecto a los resultados en la competencia por los puestos de trabajo, la estimación social, las titulaciones académicas, el poder político, etc. Sin embargo, la equiparación formal, ya llevada a cabo parcialmente, permite destacar de modo más claro el desigual trato fáctico de las mujeres. Ante ello, la *política del Estado social* reaccionó con reglamentaciones especiales, sobre todo en el ámbito del derecho social, laboral y de familia: en lo que se refiere al embarazo y la maternidad o a las cargas sociales en casos de separación. Entretanto, por supuesto, se han convertido en objeto de crítica no sólo las reivindicaciones liberales no satisfechas, sino también las consecuencias ambivalentes de los programas del Estado social aplicados con éxito: como, por ejemplo, el riesgo de una mayor ocupación que estas compensaciones representan para las mujeres, la sobrerrepresentación de las mujeres en los grupos con salarios más bajos, el problemático «bienestar del hijo», la progresiva «feminización» de la pobreza, etc. Desde un punto de vista jurídico, una razón estructural para esa discriminación producida de manera reflexiva reside en las clasificaciones demasiado generalizadoras de las situaciones de desventaja y de los grupos de personas perjudicadas. Así, estas «falsas» clasificaciones conducen a intervenciones «normalizadoras» en los modos de vida que pueden transformar las compensaciones de daños ya implementadas en una nueva clase de discriminación y convertir la garantía de libertad en privación de libertad. En las materias jurídicas relativas a las mujeres, el paternalismo del Estado social adopta un sentido literal porque el poder legislativo y el judicial se orientan según modelos de interpretación tradicionales que contribuyen a consolidar los estereotipos existentes acerca de la identidad sexual.

La clasificación de los roles sexuales y de las diferencias dependientes del sexo afectan a capas elementales de la autocomprensión cultural de una sociedad. Sólo en nuestros días el feminismo radical ha logrado que se tome conciencia del carácter falible, necesitado de revisión y fundamentalmente cuestionable de esta autocomprensión. Insiste con justicia en que los *aspectos* bajo los

9. Véase D.L. Rhode, *Justice and Gender*, Cambridge, Mass., 1989, parte I.

cuales las diferencias entre las experiencias y situaciones vitales de ciertos grupos de mujeres y de hombres resultan significativas para un disfrute en igualdad de oportunidades de las libertades subjetivas de acción deben ser clarificados en la esfera pública de la política, esto es, en la confrontación pública sobre la interpretación adecuada de las necesidades.[10] Por eso, en esta lucha por la equiparación de las mujeres se puede demostrar de manera especialmente clara el cambio realizado en la comprensión paradigmática del derecho. En lugar de la polémica sobre si la autonomía de las personas jurídicas queda mejor asegurada mediante libertades subjetivas para la competencia entre sujetos privados o mediante derechos de prestación garantizados objetivamente para los clientes de las burocracias del Estado de bienestar, surge una *concepción procedimental del derecho* según la cual el proceso democrático debe asegurar *simultáneamente* la autonomía privada y la autonomía pública: los derechos subjetivos, que deben garantizar a las mujeres un desenvolvimiento autónomo de sus vidas en lo privado, apenas pueden ser formulados adecuadamente si antes los propios afectados no articulan y fundamentan en discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos. La autonomía privada de los ciudadanos que disfrutan de iguales derechos sólo puede ser asegurada activando al mismo compás su autonomía ciudadana.

Una interpretación«liberal» del sistema de los derechos que ignore esta conexión tiene que malentender el universalismo de los derechos fundamentales como nivelación abstracta de las diferencias, es decir, como una nivelación tanto de las diferencias culturales como de las sociales. Estas diferencias tienen que ser percibidas y consideradas con una sensibilidad contextual siempre mayor cuando se trata de realizar el sistema de los derechos por vía democrática. La universalización de los derechos civiles es, ahora como siempre, el motor de una diferenciación progresiva del sistema jurídico que no puede asegurar la integridad de los sujetos jurídicos sin el estricto tratamiento igual —dirigido por los propios ciudadanos— de los contextos de vida que aseguran su identidad. Si se corrige la interpretación selectiva de la teoría de los derechos en favor de una comprensión democrática de la realización de los derechos fundamentales, no se necesita yuxtaponer a la forma abre-

10. Véase Nancy Fraser, «Struggle over needs», en ídem, *Unruly Practices*, Oxford, 1989, págs. 144-160.

viada del «liberalismo 1» un modelo que introduzca derechos colectivos ajenos al sistema.

LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO: LOS FENÓMENOS Y LOS NIVELES DE SU ANÁLISIS

El feminismo, el multiculturalismo, el nacionalismo y la lucha contra la herencia eurocéntrica del colonialismo son fenómenos que, aunque se encuentran emparentados, no deben ser confundidos. Su parentesco estriba en que tanto las mujeres, las minorías étnicas y culturales, así como las naciones y las culturas, ofrecen resistencia contra la opresión, la marginación y el desprecio, y de este modo luchan por el reconocimiento de las identidades colectivas, sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la comunidad de los pueblos. Se trata de movimientos de emancipación cuyos objetivos políticos colectivos se definen en primera instancia en clave cultural, aun cuando siempre estén en juego también desigualdades de carácter económico así como dependencias de naturaleza política.

(a) Si bien el feminismo no es asunto de una minoría, se dirige no obstante contra una cultura dominante que interpreta la relación entre los sexos de un modo asimétrico que excluye la igualdad de derechos. La diferencia de las situaciones de vida y experiencias específicas de cada sexo no encuentra ni jurídica ni informalmente una consideración adecuada: ni la comprensión que en clave cultural las mujeres tienen de sí mismas, ni su contribución a la cultura común, encuentran su debido reconocimiento. Bajo las definiciones dominantes tampoco cabe articular de manera suficiente las necesidades femeninas. Por ello, la lucha política por el reconocimiento se inicia como una lucha por la interpretación de las aportaciones y de los intereses específicos de las mujeres. En la medida en que esa lucha tiene éxito, cambia junto con la identidad colectiva de las mujeres también la relación entre los sexos y acaba directamente afectada la comprensión que los varones tienen de sí mismos. El catálogo de valores de la sociedad en su totalidad se pone en discusión; las consecuencias de esta problematización penetra hasta en la esfera privada y afecta también a los límites establecidos entre las esferas pública y privada.[11]

11. Véase Seyla Benhabib, *Situating the Self*, Oxford, 1992, parte II.

(b) Algo distinto sucede con la lucha por el reconocimiento de la identidad colectiva de las minorías étnicas y culturales oprimidas. Puesto que también esos movimientos de emancipación apuntan a la superación de una división ilegítima de la sociedad, no puede quedar sin tocar la autocomprensión de la cultura mayoritaria. Pero desde su perspectiva, la interpretación cambiante de las aportaciones e intereses *de los otros* no tiene que suponer cambiar el propio papel de igual manera que la reinterpretación de la relación entre los sexos transforma el papel del varón.

Los movimientos de emancipación en las sociedades multiculturales no configuran un fenómeno unitario. Presentan diferentes desafíos dependiendo de si las minorías endógenas se hacen conscientes de su identidad o de si surgen nuevas minorías por causa de la inmigración; dependiendo de si con esa tarea se confrontan Estados que, en razón de su historia y de su cultura política, se comprenden a sí mismos como un Estado de inmigración o como un Estado cuya autocomprensión nacional debe ser adaptada a la integración de culturas extrañas. Los desafíos resultarán mayores cuanto más profundas sean las diferencias de religión, de raza o de etnia o las diacronías histórico-culturales que deben ser superadas; serán más dolorosos cuanto más adopten las tendencias de autoafirmación un carácter fundamentalista-delimitador, ya sea porque la minoría que pugna por el reconocimiento al haber sufrido experiencias de impotencia se refugie en regresiones, o ya sea porque tenga que despertar por vía de una movilización de masas a la conciencia de la articulación de una nueva identidad elaborada constructivamente.

(c) Hay que diferenciar de lo anterior el nacionalismo propio de aquellas poblaciones que se comprenden como grupos homogéneos étnica y lingüísticamente desde el trasfondo de un destino histórico común y que quieren asegurar su identidad no sólo como comunidades de origen, sino en la forma de un Estado nacional capaz de actuar políticamente. El modelo de los movimientos nacionales fue casi siempre el del Estado nacional surgido de la Revolución Francesa y concebido en una manera republicana. Italia y Alemania fueron «naciones tardías» en contraposición a los Estados nacionales de la primera generación. Otro contexto diferente lo configuró el período de la descolonización después de la Segunda Guerra Mundial. Y diferente, nuevamente, resultó ser la constelación tras la caída de imperios como el otomano, el austro-húngaro o el de la Unión Soviética. De estos casos difiere la situación de

aquellas minorías nacionales que como los vascos, los kurdos o los norirlandeses surgieron durante el proceso de formación de los Estados nacionales. La fundación del Estado de Israel en Palestina, una zona bajo mandato inglés reclamada por los árabes, a partir de un movimiento nacional-religioso y del espanto producido por Auschwitz, representa un caso especial.

(d) Eurocentrismo y predominio de la cultura occidental son finalmente palabras claves de una lucha por el reconocimiento que se dirime a escala internacional. La Guerra del Golfo creó por fin conciencia de esta dimensión: a la sombra de una historia colonial todavía presente, la intervención de los aliados fue concebida, tanto por las masas movilizadas religiosamente como por los intelectuales secularizados, como un desprecio de la identidad y de la peculiaridad del mundo árabe-musulmán. Las huellas de un reconocimiento negado impregnan todavía las relaciones históricas entre Occidente y Oriente y, con mayor razón aún, las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundo.

Ya en esta somera clasificación de los fenómenos se trasluce que el caso de la polémica constitucional del gobierno canadiense con Quebec puede entenderse como un caso límite comprendido entre (b) y (c). Por debajo del umbral separatista de la fundación de un Estado propio, la minoría francófona lucha abiertamente por derechos que a ella le corresponderían sin más en caso de que se declarara un Estado nacional independiente (como recientemente lo hicieron Croacia, Eslovenia, Eslovaquia, los Estados bálticos o Georgia). No obstante, la minoría francófona aspira a un «Estado dentro del Estado», para lo cual ofrecen construcciones federalistas dentro de un amplio espectro que va desde regulaciones confederativas hasta una relajada federación. En Canadá, la descentralización de los poderes soberanos del Estado se vincula con la cuestión de la autonomía cultural para una minoría que en su propia casa quiere convertirse en una mayoría relativa. Con el cambio de color de la cultura mayoritaria volverán a producirse nuevas minorías, claro está.

Junto a los distintos fenómenos comprendidos entre el punto (a) y el (d), deben también diferenciarse otros niveles de su análisis. Las reflexiones de Taylor tocan al menos tres discursos que se enconaron con estos fenómenos.

(e) En el debate sobre la «corrección política» (*Political Correctness*) esos fenómenos han constituido más bien la ocasión para la autocomprensión de los intelectuales norteamericanos a propósito



de la valoración de la modernidad.[12] Ninguna de las partes en disputa desea proseguir con la modernidad como un proyecto en sí mismo no desechable.[13] Lo que para los «radicales» significa un paso estimulante hacia la postmodernidad y hacia la superación de las figuras totalizadoras del pensamiento, constituye en cambio para los «tradicionalistas» un signo de una crisis que sólo puede ser controlada mediante el retorno evocador a las tradiciones clásicas occidentales. Podemos abandonar aquí este debate, puesto que contribuye poco al análisis de las luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho y prácticamente nada a su solución política.[14]

(f) En otro nivel se encuentran situados los discursos filosóficos en sentido estricto que parten de los mencionados fenómenos para describir problemas generales. Los fenómenos resultan apropiados para ilustrar las dificultades de la comprensión intercultural; iluminan la relación entre moral y eticidad o la relación interna entre significado y validez y dan nuevo aliento a la antigua cuestión de si podemos trascender, en general, el contexto de nuestras respectivas lenguas y culturas o si todos los estándares de racionalidad permanecen cautivos de determinadas tradiciones e imágenes del mundo. Las aplastantes evidencias sobre la descomposición de las sociedades multiculturales y la confusión babilónica de las lenguas en una sociedad mundial sumamente compleja parecen obligarnos a hacer uso de conceptos lingüísticos holistas y de imágenes del mundo contextualistas, que predisponen escépticamente frente a

12. Véase P. Berman (comp.), *Debating P.C.*, Nueva York, 1992; véase también ahí J. Searle, «Storm over the University», págs. 85-123.

13. Véase J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1985 (trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989. *N. del t.*).

14. Así lo señala Amy Gutmann en referencia al método deconstructivista del desenmascaramiento: «Esta argumentación sincopada se presenta a menudo en favor de grupos que están infrarrepresentados en la universidad y en desventaja en la sociedad, pero es difícil ver cómo puede ser de utilidad para nadie. Tanto lógica como prácticamente, esta argumentación socava su propio fundamento. Según su lógica interna, la tesis deconstructivista de que los cánones intelectuales no son otra cosa que máscaras de la voluntad de poder político desemboca en que también en ella se refleja una voluntad de poder, a saber, la de los deconstructivistas. Pero entonces, ¿por qué ocuparse de cuestiones intelectuales en general que ciertamente no muestran el camino más rápido, ni el más seguro, ni tampoco el más adecuado hacia el poder político, si en realidad no se busca otra cosa que ésa?» (Amy Gutmann, «Introducción», en Charles Taylor et al., *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, *op. cit.*, pág. 35).

todas las pretensiones universalistas, sean cognitivas o normativas. El debate ramificado y por de pronto todavía abierto sobre la racionalidad tiene, ciertamente, también consecuencias para los conceptos de lo bueno y de lo justo, con los que operamos cuando investigamos las condiciones de una «política del reconocimiento». No obstante, la propia propuesta de Taylor tiene otro contexto: se encuentra en el plano del derecho y de la política.

(g) La cuestión del «derecho» o de los «derechos» de las minorías ofendidas y despreciadas gana con ello un sentido jurídico. Las decisiones políticas se sirven de la forma regulativa del derecho positivo en general para hacerse eficaces en las sociedades complejas. Ante el medio «derecho» nos topamos, sin embargo, con una estructura artificial a la que se encuentran asociadas determinadas decisiones normativas previas. El derecho moderno es *formal* porque se basa en la premisa de que todo lo que no está explícitamente prohibido, está permitido. Es *individualista* porque hace de la persona individual el portador de derechos subjetivos. Es un derecho *coactivo* porque está *sancionado* estatalmente y se extiende solamente a conductas legales o conformes a reglas: por ejemplo, puede dejar al arbitrio de cada uno la práctica de una religión, pero no puede prescribir convicción alguna. Es un derecho *positivo* porque se basa en las decisiones —modificables— de un legislador político; y, en resumen, es un derecho *establecido procedimentalmente* porque se legitima mediante un procedimiento democrático. Si bien el derecho positivo exige sólo una conducta *legal*, debe ser no obstante *legítimo*: aunque deja al arbitrio de cada uno los motivos de la obediencia del derecho, éste debe estar creado de tal manera que en todo tiempo pueda ser obedecido por los destinatarios también por respeto a la ley. Un ordenamiento jurídico es, pues, legítimo si asegura de modo equitativo la autonomía de todos los ciudadanos. Éstos son autónomos sólo si los destinatarios del derecho pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como sus autores. Y los autores sólo son libres en cuanto participantes en procesos legislativos que estén de tal manera regulados y se lleven a cabo en tales formas de comunicación que todos puedan suponer que las regulaciones acordadas de tal modo son merecedoras de una aprobación general y motivada racionalmente. Desde un punto de vista normativo, no hay Estado de derecho sin democracia. Puesto que, de otro lado, el proceso democrático mismo tiene que ser institucionalizado jurídicamente, el principio de la soberanía exige, por el contrario, aquellos derechos fundamentales sin los cuales no puede darse un derecho legítimo en general: más que nada, el derecho a iguales libertades subjetivas de acción que, por su lado, presuponen una completa protección jurídica individual.

Tan pronto como tratamos un problema como problema jurídico ponemos en juego un concepto del derecho moderno que nos fuerza —tan sólo por razones conceptuales— a operar con la arquitectónica, tan rica en presupuestos, del Estado de derecho. Esto tiene también consecuencias para el tratamiento del problema de la equiparación jurídica y del igual reconocimiento de los grupos definidos culturalmente, esto es, de aquellos colectivos que se diferencian de otros colectivos por su tradición, forma de vida, origen étnico, etc. (y cuyos miembros *quieren* diferenciarse de los demás colectivos en pro de la conservación y desarrollo de su identidad).

La impregnación ética del Estado de derecho

Desde la perspectiva de la teoría del derecho, el multiculturalismo plantea en primer lugar la cuestión de la *neutralidad ética* del ordenamiento jurídico y de la política. Denomino «éticas» todas las cuestiones que se refieren a concepciones de la vida buena o de la vida no malograda. Las cuestiones éticas no pueden ser juzgadas bajo el punto de vista «moral» de si algo es «bueno de igual manera para todos»; el enjuiciamiento imparcial de estas cuestiones se ajusta más bien en base a valoraciones fuertes, a la autocomprensión y al proyecto de vida perspectivista de grupos particulares, esto es, se ajusta a lo que desde *su* perspectiva, teniendo en cuenta la totalidad, «es bueno para nosotros». Entre las cuestiones éticas se inscribe gramaticalmente la referencia a la primera persona y con esto la referencia a la identidad (de un individuo o) de un grupo. Con el ejemplo de la disputa constitucional canadiense quiero considerar la exigencia liberal de la neutralidad ética del derecho ante todo con respecto a la autocomprensión ético-política de una nación de ciudadanos.

La neutralidad del derecho —y del procedimiento democrático de formación del derecho— se entiende ocasionalmente como si las cuestiones políticas de carácter ético debieran ser alejadas del orden del día mediante «*gag rules*»[15] y así excluirlas de la discusión,

15. Literalmente, *reglas mordaza*, esto es, normas legales diseñadas para limitar la libertad de expresión (*N. del t.*).

porque serían inabordables para la regulación jurídica imparcial. Así, el Estado (en el sentido del «liberalismo 1») no debe poder perseguir, más allá de la garantía de la libertad privada y del bienestar personal y la seguridad de sus ciudadanos, ninguna meta de carácter colectivo. El modelo opuesto (en el sentido del «liberalismo 2») espera del Estado, por el contrario, que asegure estos derechos fundamentales en general y que además intervenga también en pro de la supervivencia y fomento de una «determinada nación, cultura, o religión o bien en pro de un número limitado de naciones, culturas y religiones». También para Michael Walzer este modelo resulta fundamental: posibilita, ciertamente, que los ciudadanos se decidan en determinadas circunstancias también por la primacía de los derechos individuales. En este punto, Walzer comparte la premisa de que son posibles las colisiones entre ambas orientaciones normativas básicas y que en tales casos sólo el «liberalismo 2» permite una decisión en favor de la consideración y de la primacía relativa de los fines e identidades colectivos. Ahora bien, la teoría de los derechos mantiene en realidad una absoluta prioridad de los derechos frente a los bienes colectivos, de tal modo que los argumentos en favor de los fines, como muestra Dworkin, sólo pueden «triunfar» sobre los derechos subjetivos si por su lado pueden ser fundamentados a la luz de derechos prioritarios.[16] Sin embargo, esto por sí sólo no sostiene todavía aquella concepción comunitarista, compartida por Taylor y Walzer, de que el sistema de los derechos resulta ciego frente a la protección de formas de vida culturales e identidades colectivas en la medida en que resulte «igualador» y necesitado de corrección.

Con el ejemplo de las políticas feministas de equiparación hemos puesto de manifiesto algo que vale de manera universal: que la configuración democrática del sistema de derechos no sólo debe incorporar en sí fines colectivos políticos generales, sino también metas colectivas que puedan articularse en luchas por el reconocimiento. Pues a diferencia de las normas morales que regulan las posibles interacciones entre sujetos capaces de habla y acción, las normas jurídicas se refieren a los contextos de interacción de una sociedad concreta. Las normas jurídicas tienen su origen en decisiones de un legislador local, se dirigen a un colectivo socialmente delimitado en el interior de una región estatal geográficamente determinada y producen, en este ámbito de validez bien circunscrito, decisiones políticas con las cuales la sociedad organizada estatalmente actúa sobre sí misma en forma de programas colectivamente vinculantes. Por supuesto, la consideración de fines colectivos no puede disolver la *estructura* del derecho, ni puede destruir la *forma* jurídica como tal y superar con ello la diferencia entre derecho y política. No obstante, se encuentra en la naturaleza concreta de las materias necesitadas de regulación que la normativización de los modos de conducta se abra por medio del derecho —de un modo distinto que por medio de la moral— a los objetivos de la voluntad política de una sociedad. Por eso, todo ordenamiento jurídico es *también* la expresión de una forma de vida particular y no sólo el reflejo especular del contenido universal de los derechos fundamentales. Ciertamente, las decisiones del legislador político deben llegar a ser comprendidas como la realización del sistema de derechos y sus políticas como el desarrollo configurador del mismo; no obstante, cuanto más concreta sea la restricción de la materia, tanto más se expresará en la aceptabilidad de una regulación jurídica correspondiente *también* la autocomprensión de una colectividad y de su forma de vida (así como el compromiso entre grupos de intereses en competencia y la elección informada entre fines alternativos y medios). Esto se pone de manifiesto en el amplio espectro de razones que entran a formar parte en un proceso racional de formación de la opinión y de la voluntad del legislador político: en las deliberaciones y justificaciones de las decisiones legislativas, también entran en consideración razones éticas junto a las consideraciones morales, las reflexiones pragmáticas y los resultados de negociaciones justas.

En la medida en que la formación de la opinión y de la voluntad política de los ciudadanos esté orientada por la idea de la realización de los derechos, ciertamente no debería ser *equiparada*, tal como proponen los comunitaristas, con una determinada autocomprensión ético-política. No obstante, el proceso de realización del derecho debe insertarse en contextos que requieren tanto un importante componente político como también discursos de autocomprensión, es decir, de discusiones sobre una concepción común del bien y de la forma de vida deseada y reconocida como auténtica. Son controversias en las que los participantes se aclaran sobre, por ejemplo, cómo quieren concebirse como ciudadanos de una determinada república, como habitantes de una determinada región, como herederos de una determinada cultura, qué tradicio-

16. Véase Ronald Dworkin, *Taking Rights seriously*, Londres, 1977 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, *N. del t.*).

nes quieren continuar o romper, cómo quieren relacionarse con su destino histórico entre ellos mismos y con la naturaleza, etc. Y, por supuesto, la elección de la lengua oficial o la decisión sobre el currículum de las escuelas públicas afecta a la autocomprensión ética de una nación. Dado que las cuestiones ético-políticas son un componente ineludible de la política y que las correspondientes regulaciones expresan la identidad colectiva de la nación de ciudadanos, pueden provocarse en ella luchas culturales en las que las minorías despreciadas pueden oponer resistencia a una cultura mayoritaria insensible. El detonante no es la neutralidad ética de un ordenamiento jurídico estatal, sino la inevitable impregnación ética de toda comunidad jurídica y de todo proceso democrático de realización de los derechos fundamentales. De esto dan testimonio, por ejemplo, las garantías institucionales que gozan las iglesias cristianas —a pesar de la libertad religiosa— en Estados como la República Federal de Alemania o la reciente y discutida garantía de *status* que la constitución concede aquí a la familia en contraposición a otras comunidades de vida similares al matrimonio.

En nuestro contexto resulta de interés conocer que tales decisiones, consideradas tanto empírica como normativamente, dependen de una formulación contingente del Estado nacional. La delimitación social del pueblo propio de un Estado (*Staatsvolk*) se deriva de circunstancias históricas que son externas al sistema de los derechos y a los principios del Estado de derecho. Dicha delimitación decide sobre el conjunto de las personas que conviven en un territorio y están obligados por la constitución, es decir, por la decisión de los padres fundadores de regular legítimamente con los medios del derecho positivo su vida en común; en su calidad de descendientes han dado implícitamente su conformidad (y, en cuanto ciudadanos inmigrantes, de modo explícito) para proseguir un proyecto constitucional con el que se han encontrado. Pero las personas con las que se conforma en un momento dado un Estado nacional encarnan con sus procesos de socialización al mismo tiempo las formas culturales de vida en las que han desarrollado su identidad, incluso aunque hayan roto con sus tradiciones de origen. Las personas o, mejor dicho, sus estructuras de personalidad, forman, por así decirlo, puntos nodales de una red adscriptiva de culturas y tradiciones, de contextos de vida y de experiencia compartidos de manera intersubjetiva. Y este contexto constituye también el horizonte dentro del cual los ciudadanos, tanto si lo quieren como si no, desarrollan sus discursos ético-políticos de autocom-

prensión. Si cambia el conjunto de los ciudadanos, cambia también ese horizonte de tal modo que se mantendrán otros discursos sobre las mismas cuestiones y se obtendrán otros resultados. Las minorías nacionales, al menos intuitivamente, son conscientes de que esta circunstancia constituye un motivo importante para reclamar su propio Estado o para exigir ser reconocida como «*distinctive society*», tal como sucedió en el proyecto constitucional del lago Meech (que entretanto ha fracasado).[17] Si la minoría francófona llegara a constituirse como una comunidad jurídica propia, entonces por las mismas vías democráticas se formarían —en torno a importantes cuestiones ético-políticas— otras mayorías y lograrían regulaciones distintas a las que poseen hasta ahora los canadienses en su totalidad.

Como pone de manifiesto la historia del proceso de construcción de los Estados nacionales,[18] con las nuevas fronteras estatales sólo surgen, por supuesto, nuevas minorías nacionales; el problema no desaparece, a no ser al precio —injustificable desde una perspectiva político-moral— de una «limpieza étnica». Con el ejemplo de los kurdos, que viven dispersos sobre el territorio de cinco Estados distintos, o con el de Bosnia-Herzegovina, donde los grupos étnicos combaten de manera despiadada, se puede demostrar de manera clara el doble filo del «derecho» a la autodeterminación nacional. De un lado, se encuentra una colectividad que se concibe como una comunidad con su propia identidad y que lucha por un nuevo nivel de reconocimiento mediante la adquisición de estatalidad propia: un modo de reconocimiento que, como comunidad prepolítica de lengua y origen e incluso como «nación cultural» constituida o dispersa, se le sigue negando. La necesidad de ser reconocido como nación se refuerza en tiempos de crisis, cuando la población —como sucedió tras la disolución del imperio soviético— se aferra a los rasgos adscriptivos de una identidad colectiva renovada de modo regresivo. Este asidero promete compensaciones problemáticas a los fundados miedos al futuro y a los desconciertos sociales. De otro lado, la independencia nacional a menudo sólo se obtiene pagando el precio de guerras civiles, nuevas repre-

17. En abril de 1987, los gobiernos de las once provincias del Canadá reunidos en el lago Meech, cercano a Ottawa, llegaron a un acuerdo previo para reformar la constitución federal con el objeto de reconocer a Quebec como «sociedad distinta». En la tramitación ulterior, al no alcanzarse la unanimidad exigida, el proyecto tuvo que ser desechado (*N. del t.*).

18. Véase P. Alter, *Nationalismus*, Francfort, 1985.

siones o problemas derivados que perpetúan los conflictos de partida con signos contrapuestos.

Las cosas transcurren de otra manera en Canadá, en donde se busca de un modo racional una solución federalista que deje intacto al Estado global, pero en donde se desea asegurar la autonomía cultural de una parte mediante la descentralización de las competencias estatales.[19] A través de esto se transforma en determinados ámbitos políticos el conjunto de quienes participan en el proceso democrático, aunque no sus principios. Esto es así porque la teoría de los derechos de ninguna manera les prohíbe a los ciudadanos del Estado democrático de derecho que hagan valer en su ordenamiento estatal general una concepción del bien que comparten desde el inicio o que acuerdan mediante los discursos políticos. Dicha teoría prohíbe, por supuesto, otorgar *en el interior* del Estado privilegio alguno a una forma de vida en detrimento de otra. En las construcciones federales de Estado esto vale tanto a nivel de la federación como a nivel de cada estado federado. Si he entendido el asunto de modo correcto, la polémica en Canadá no versa sobre este principio de la igualdad de derechos, sino sobre el modo y la medida de las competencias estatales que deben ser traspasadas a la provincia de Quebec.

Coexistencia en igualdad de derechos vs. protección de especies

Sin duda, la vía del federalismo se ofrece pues como una solución sólo si los miembros de los diferentes grupos étnicos y formas culturales de vida pueden ser más o menos delimitados territorialmente unos de otros. Éste no sería el caso en sociedades multiculturales como los Estados Unidos; aún menos será el caso para países que (como la República Federal de Alemania) cambian su composición étnica bajo la presión de corrientes de inmigración procedentes de todo el mundo. También un Quebec convertido en una entidad culturalmente autónoma se encontraría en la misma situación y tan sólo se habría trocado una cultura mayoritaria inglesa por una francesa. Supongamos que en tales sociedades multiculturales existe —sobre el trasfondo de una cultura liberal y sobre la base de asociaciones voluntarias— una esfera pública que funcione con estructuras de comunicación no cerradas que posibiliten y promuevan discursos de autocomprensión. Entonces el proceso democrático de realización de iguales derechos subjetivos puede abarcar también la garantía de la coexistencia en igualdad de derechos de los diferentes grupos étnicos y sus formas culturales de vida. Para ello no es necesario ninguna fundamentación especial ni ningún otro principio. Pues, considerado normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en un entramado cultural, que, tal como sucede con el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si se tratase de una propiedad privada. Por eso, sin duda, el individuo permanece, en el sentido de Will Kymlicka,[20] como el portador de los correspondientes «derechos de pertenencia cultural»; de ahí se derivan, en la dialéctica entre la igualdad jurídica y la igualdad fáctica, amplias garantías de *status*, derechos de autoadministración, servicios de infraestructura, subvenciones, etc. Las culturas aborígenes amenazadas pueden hacer valer en su protección especiales razones morales basadas en la historia de su país ocupado en el ínterin por la cultura mayoritaria. Argumentos similares pueden aducirse en pro de una «discriminación positiva» que favorezca a las culturas tanto tiempo oprimidas y negadas de los antiguos esclavos.

Estas obligaciones y otras semejantes resultan de derechos *de carácter jurídico* y en modo alguno de una estimación del *valor* universal de cada cultura. La política del reconocimiento defendida por Taylor estaría asentada sobre pies de barro si dependiera de la «suposición del igual valor» de las culturas y de su correspondiente contribución a la civilización universal. El derecho al igual respeto que cada cual puede reclamar incluso en los contextos de vida formadores de su identidad no tiene nada que ver con la supuesta excelencia de su cultura de origen, con méritos cuyo reconocimiento sea general. Esto también lo subraya Susan Wolf: «al menos un daño masivo que se perpetúa por el no reconocimiento tiene poco que ver con la cuestión de si la persona o la cultura, cuyo reconocimiento es negado, tiene algo importante que decir a todos los demás seres humanos. La necesidad de remediar esos daños no resulta del supuesto o de la confirmación del supuesto de que una

19. Este escrito lo redacté a principios de 1993.

20. Véase W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989.

determinada cultura posee un valor particular para los seres humanos que no pertenecen a ella».[21]

No se necesita, por tanto, que la coexistencia en igualdad derechos de los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobrecargar una teoría de los derechos cortada a la medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un Estado democrático de derecho, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo. La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas. Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que *convencen* a aquellos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas. Desde los presupuestos del Estado de derecho, sólo cabe *posibilitar* ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de la vida, ya que una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural. Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que *vinculan* a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la *opción* de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras costas. Esto vale también para sectas relativamente cerradas como el caso de los *amish* de Pensilvania.[22] Incluso si considerásemos como algo lleno de sentido el objetivo de poner a las culturas bajo el rótulo de la protección de las

21. S. Wolf, «Comentario», en Ch. Taylor y otros, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, *op. cit.*, pág. 113.

22. Véase la sentencia del Tribunal Supremo estadounidense en el caso *Wisconsin vs. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972). (El pueblo *amish* es un grupo cristiano memnonita, de origen alemán, concentrado en el estado de Pensilvania, cerca de Filadelfia, desde el siglo XVIII. Su forma de vida tradicional y puritana está basada en la agricultura; se oponen a cualquier reforma tecnológica e incluso indumentaria. *N. del t.*)

especies, las condiciones para su prometedora reproducción resultarían incompatibles con el objetivo de «*to maintain and cherisch distinctness, not just now but* forever».

Para ello no necesita uno más que apelar al recuerdo de tantas subculturas y mundos de vida que florecieron, por ejemplo, en la temprana sociedad burguesa estratificada por categorías profesionales o evocar aquellas formas de vida (que les siguieron) de los jornaleros agrícolas y de las masas urbanas proletarias desarraigadas de la primera fase de la industrialización. Tales subculturas y formas de vida se vieron ciertamente atrapadas y machacadas de forma violenta por el proceso de modernización; no fue necesario que todas ellas encontraran su «*Meister Anton*»[23] para que fueran defendidas con convicción contra las vías de recambio que los nuevos tiempos ofrecían. Y aquellas que fueron suficientemente ricas y atractivas para estimular la voluntad de autoafirmación pudieron mantenerse con sus propios rasgos sólo a través de la fuerza de *autotransformación*, tal como quizás sucedió con la cultura burguesa del siglo XIX. Incluso una cultura mayoritaria, cuya supervivencia no se encuentra amenazada, sólo preserva su vitalidad adoptando un revisionismo sin reserva, diseñando vías alternativas a lo existente o integrando los impulsos extraños, pudiendo llegar hasta el punto de romper con las propias tradiciones. Esto vale aún con más motivo para las culturas de los inmigrantes, que son desafiadas por la presión asimiladora del nuevo entorno para establecer una diferenciación étnica obstinada y alentar la revitalización de los elementos tradicionales, pero que a partir de ahí modelan acto seguido una forma de vida igualmente alejada de la asimilación y de la tradición.[24]

En las sociedades multiculturales, la coexistencia de las formas de vida en igualdad de derechos significa para cada ciudadano una oportunidad asegurada de crecer de una manera sana en el mundo de una cultura heredada y de dejar crecer a sus hijos en ella, esto es, la oportunidad de confrontarse con esa cultura —como con todas las demás—, de proseguirla de manera convencional o de transformarla, así como la oportunidad de separarse con indife-

23. Alusión a un personaje del drama burgués *María Magdalena* (1844) del escritor alemán C. Friedrich Hebbel. Al enterarse de que su hija María Magdalena espera un hijo natural, *maese Antonio* se arranca los cabellos y pronuncia esta frase que se ha convertido en proverbial: «Este mundo ya no lo comprendo» (*N. del t.*).

24. D. Cohn-Bendit y Th. Schmid, *Heimat Babylon*, Hamburgo, 1992, págs. 316 y sigs. (trad. cast.: *Ciudadanos de Babel*, Madrid, Talasa, 1995, *N. del t.*).

rencia de sus imperativos o de renegar de modo autocrítico, para seguir viviendo en adelante con el aguijón de una ruptura con la tradición completada conscientemente o con una identidad dividida. El cambio acelerado de las sociedades modernas hace saltar por los aires todas las formas de vidas estáticas. Las culturas sólo sobreviven si obtienen de la crítica y de la secesión la fuerza para su autotransformación. Las garantías jurídicas sólo pueden apoyarse en que cada persona retenga en su medio cultural la posibilidad de regenerar esta fuerza. Y ésta no emana de la separación de los extraños y de lo extraño, sino también, al menos, del intercambio con los extraños y con lo extraño.

En la modernidad, las formas rígidas de vida sucumben a la entropía. Los movimientos fundamentalistas se conciben como el intento irónico de aportar ultraestabilidad al propio mundo de la vida con medios restauradores. La ironía estriba en una autocomprensión errada de un tradicionalismo que procede de la resaca de la modernización social e imita una sustancialidad desintegrada. Como reacción al avasallador empuje de la modernización, el mismo tradicionalismo representa un movimiento de renovación completamente moderno. También el nacionalismo puede trasmutarse en fundamentalismo, pero no debe ser confundido con él. El nacionalismo de la Revolución Francesa estaba asociado con los principios universalistas del Estado democrático de derecho; en aquella época, el nacionalismo y el republicanismo eran hermanos gemelos. De otro lado, también las democracias consolidadas de Occidente, y no solo las sociedades en cambio, han sido azotadas por los movimientos fundamentalistas. Todas las religiones universales han generado su propio fundamentalismo, aunque no todos los movimientos sectarios muestren estos rasgos.

Como el caso Rushdie nos ha recordado, un fundamentalismo que conduzca a una praxis intolerante resulta incompatible con el Estado de derecho. Esta praxis se apoya en interpretaciones del mundo —de carácter religioso o propias de una filosofía de la historia— que pretenden exclusividad para una forma de vida privilegiada. Tales concepciones carecen de la conciencia de la falibilidad de sus pretensiones de validez y del respeto por la «carga de la razón» (John Rawls). Por supuesto, las interpretaciones globales del mundo y las convicciones religiosas no tienen que asociarse forzosamente a un falibilismo del tipo que hoy en día acompaña al saber hipotético de las ciencias experimentales. No obstante, las imágenes fundamentalistas del mundo son dogmáticas en el siguiente

sentido: no dejan lugar alguno para una reflexión sobre la relación con otras imágenes del mundo con las que comparten *el mismo* universo de discurso y contra cuyas pretensiones de validez en competencia sólo pueden afirmarse con razones. No dejan lugar alguno para un «*reasonable disgreement*».[25]

Los poderes de la fe subjetivizada del mundo moderno se han caracterizado, por el contrario, por una posición reflexiva que no se limita a aceptar un *modus vivendi* —jurídicamente coactivo bajo las condiciones de la libertad religiosa—. Las imágenes del mundo no fundamentalistas, que Rawls caracteriza como «*not unreasonable comprehensive doctrines*»,[26] permiten, más bien, en el sentido de la tolerancia de Lessing,[27] una disputa civilizada entre las diferentes convicciones, en la que una de las partes, sin sacrificar sus propias pretensiones de validez, puede reconocer a las otras partes como contendientes en pro de verdades auténticas. En las sociedades multiculturales, la constitución de un Estado de derecho sólo puede tolerar aquellas formas de vida que se articulan en el contexto de dichas tradiciones no fundamentalistas, porque la coexistencia en igualdad de derechos de estas formas de vida requiere el reconocimiento recíproco de los diferentes tipos de pertenencia cultural: toda persona debe ser también reconocida como miembro de comunidades integradas cada una en torno a distintas concepciones del bien. La *integración ética* de grupos y subculturas con sus propias identidades colectivas debe encontrarse, pues, desvinculada del nivel de la *integración política*, de carácter abstracto, que abarca a todos los ciudadanos en igual medida.

La integración de los ciudadanos asegura la lealtad a la cultura política común. Ésta echa sus raíces en la interpretación de los principios constitucionales que cada Estado nacional hace desde la perspectiva de su contexto histórico de experiencia y que, por tanto, no puede ser éticamente neutral. Quizás debería hablarse mejor de un *horizonte* interpretativo común en el interior del cual se discute públicamente por motivos actuales acerca de la autocompren-

25. Véase J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort, Suhrkamp, 1992, págs. 204-208.

26. John Rawls, «Der Gedanke eines übergreifendes Konsenses», en ídem, *Die Idee des Politischen Liberalismus*, Francfort, Suhrkamp, 1992, págs. 293-332.

27. Referencia a la noción de tolerancia entre las diferentes religiones monoteístas desarrollada por G.E. Lessing en su obra dramática *Natán el sabio* (Madrid, Espasa-Calpe, 1985). Lessing ejemplifica esa noción de tolerancia de una manera bien gráfica mediante la conocida «parábola de los tres anillos» (*N. del t.*).

sión política de los ciudadanos de una república. La llamada «disputa de los historiadores» desarrollada en la República Federal de Alemania durante los años 1986-1988 representa un buen ejemplo para ello.[28] Sin embargo, siempre se discutió acerca de la mejor interpretación *de los mismos* principios y derechos fundamentales. Éstos forman el punto de referencia fijo de todo patriotismo constitucional que sitúa el sistema de los derechos en el contexto histórico de una comunidad jurídica. Tendrían que asociarse de manera duradera a los motivos e intenciones de los ciudadanos, pues sin tal anclaje motivacional no podrían llegar a ser una fuerza capaz de impulsar el proyecto, concebido de manera dinámica, de la producción de una asociación de individuos libres e iguales. Por eso, también la cultura política común, en la que los ciudadanos se reconocen recíprocamente como miembros de una comunidad, está impregnada éticamente.

Al mismo tiempo, el contenido ético del patriotismo constitucional no debe menoscabar la neutralidad del ordenamiento jurídico frente a las comunidades integradas éticamente en el nivel subpolítico; debe más bien afinar la sensibilidad para la multiplicidad diferencial y la integridad de las diversas formas de vida coexistentes en una sociedad multicultural. Al respecto, resulta decisivo mantener la diferencia entre ambos niveles de integración. Tan pronto como éstos coinciden, la cultura mayoritaria usurpa los privilegios estatales a expensas de la igualdad de derechos de las otras formas culturales de vida y daña su pretensión de reconocimiento recíproco. La neutralidad del derecho frente a las diferencias éticas en el interior se explica por el hecho de que en las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder. Los ciudadanos integrados políticamente participan de la convicción motivada racionalmente de que, con el desencadenamiento de las libertades comunicativas en la esfera pública política, el procedimiento democrático de resolución de conflictos y la canalización del poder con medios propios del Estado de derecho fundamentan una visión sobre la domesticación del poder ilegítimo y sobre el empleo del poder administrativo en igual interés de todos. El universalismo de los principios jurídicos se refleja en un *consenso procedimental* que, por cierto, debe *insertarse* en el contexto de una cultura política, determinada siempre históricamente, a la que podría denominarse *patriotismo constitucional.*

28. Véase J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Francfort, Suhrkamp, 1987 (trad. parcial cast.: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, *N. del t.*).

Inmigración, ciudadanía e identidad nacional

Los juristas prefieren discutir las cuestiones normativas en relación a casos sobre los que se ha de adoptar una resolución; piensan orientados hacia la aplicación práctica. En cambio, los filósofos se substraen a esta presión decisionista y como coetáneos del pensamiento clásico que se extiende a lo largo de más de dos mil años se conciben a sí mismos, de manera desenfadada, como participantes en una conversación eterna. Esto resulta aún más fascinante cuando alguien como Charles Taylor intenta pensar su propio tiempo y mostrar la fecundidad de las concepciones filosóficas para la comprensión de las urgentes cuestiones políticas de cada día. Su ensayo es un ejemplo de esta clase tan raro como brillante, si bien (o mejor dicho, porque) no sigue la senda a la moda de una «ética aplicada».

En el orden del día de la República Federal de Alemania, como en general de la Comunidad Europea, después de los cambios acaecidos en la Europa Central y del Este, se encuentra presente un tema distinto: la inmigración. Tras una presentación exhaustiva del problema, un colega holandés llegó a este crudo pronóstico: «Los países de Europa occidental [...] harán todo lo posible para impedir la inmigración procedente de terceros países. Con este objetivo, sólo en casos muy excepcionales concederán permisos de trabajo a personas con cualificación directamente relevante para la sociedad (jugadores de fútbol, especialistas norteamericanos en *software*, investigadores de la India, etc.). Combinarán una política de entrada muy restrictiva con políticas dirigidas a resolver del modo más rápido y efectivo las solicitudes de asilo y con la deportación de aquellos cuya solicitud haya sido denegada [...] La conclusión es que utilizarán tanto de modo individual como conjuntamente todos los medios a su disposición para detener esta marea».[29] Esta

29. D.J. van de Kaa, «European Migration at the End of History», en *European Review*, vol. I, 1993, pág. 94 [«*Western European countries... will do their utmost to prevent immigration from third countries. To this end they will grant work permits to persons who have skills of immediate relevance to the society in fairly exceptional ca-*

descripción es aplicable exactamente al acuerdo sobre la cuestión del asilo negociado a finales del año pasado en la República Federal de Alemania entre el gobierno y la oposición. No hay ninguna duda de que esta política es recibida con satisfacción por la gran mayoría de la población. También la xenofobia está ampliamente extendida hoy en los Estados de la Comunidad Europea. En cada país se manifiesta de un modo distinto, aunque a decir verdad las posiciones de los alemanes apenas difieren de las de los franceses o de las de los ingleses.[30] El ejemplo de Taylor nos puede animar a buscar (también) desde una perspectiva filosófica una respuesta a la cuestión de si está justificada esta política de cierre hermético contra los inmigrantes. En primer lugar, desearía discutir está cuestión *in abstracto*; a continuación, quisiera abordar la polémica alemana de los años 1992-1993 sobre la cuestión del asilo e iluminar su trasfondo histórico; y, finalmente, desearía señalar las vías alternativas que deben ser aclaradas en el debate hasta hoy aún no abierto sobre la autocomprensión ético-político de la República Federal *ampliada* tras la unificación con República Democrática Alemana.

Si bien el derecho moderno se diferencia de la moral racional de tipo postradicional por determinadas propiedades formales, tanto el sistema de los derechos como los principios del Estado derecho están en armonía con esta moral en virtud de su contenido universalista. Al mismo tiempo, los ordenamientos jurídicos, como hemos visto, están «impregnados éticamente» en la medida en que en ellos se reflejan la voluntad política y la forma de vida de una comunidad jurídica concreta. Los Estados Unidos, cuya cultura política está marcada por una tradición constitucional de doscientos años, ofrecen un buen ejemplo al respecto. Sin embargo, el *ethos* juridificado de un Estado nacional no puede entrar en contradicción con los derechos civiles en tanto que el legislador político se oriente según los principios del Estado de derecho y por la idea de la realización de los derechos fundamentales. El contenido ético

se only (soccer players, software specialits from the US, scholars from India etc.). They will combine a very restrictive entry policy with policies aimed at dealing more quickly and effectively with requests for asylum, and with a practice of deporting without delay those whose request has been denied... The conclusion is, that they will individually and jointly use all means at their disposal to stem the tide»].

30. Véase E. Wiegand, «Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremdem im europäischen Vergleich», en *Informationsdienst Soziale Indikatoren* (ZUMA), nº 9 (1993), págs.

de una integración política unificadora de todos los ciudadanos debe ser por eso «neutral» ante las diferencias existentes en el interior del Estado entre las diferentes comunidades ético-culturales que se integran de acuerdo con sus propias concepciones del bien. A pesar de la desconexión entre estos dos niveles de integración, una nación de ciudadanos sólo puede mantener con vitalidad las instituciones de la libertad cultivando un determinado grado de lealtad, no exigible jurídicamente, frente al *propio* Estado.

Ésta es la autocomprensión ético-política de la nación que resulta afectada por la inmigración, pues la corriente de emigrantes cambia la composición de la población también en un sentido ético-cultural. Por eso se plantea la cuestión de si el deseo de inmigrar encuentra su límite en el derecho de una comunidad política a mantener intacta su forma de vida político-cultural. Bajo la premisa de que el orden estatal conformado de una manera autónoma está impregnado éticamente, ¿no incluye el derecho de autodeterminación el derecho a la autoafirmación de la identidad de una nación también frente a los inmigrantes que podrían reacuñar esta forma de vida político-cultural configurada a lo largo de la historia?

Desde la perspectiva de la sociedad de acogida, el problema de la inmigración plantea la cuestión de las condiciones legítimas de entrada. Dejando a un lado los niveles intermedios de afluencia, podemos afinar la pregunta por el acto de naturalización con el que cada Estado controla la ampliación de la comunidad definida mediante los derechos de ciudadanía. ¿Bajo qué condiciones el Estado debe negar la nacionalidad a aquellos que pueden hacer valer un derecho a la naturalización? Dejando aparte las cautelas usuales (*v.gr.* contra la criminalidad), en nuestro contexto resulta relevante sobre todo la cuestión referente a si le está permitido a un Estado de derecho exigir a los emigrantes la asimilación en orden a la conservación de la integridad de la forma de vida de sus ciudadanos. En las cotas de abstracción propias de las reflexiones filosóficas podemos distinguir dos niveles de asimilación:

(a) La asimilación consistente en la aceptación de los principios constitucionales en el interior del espacio interpretativo determinado por la autocomprensión ético-política de los ciudadanos y por la cultura política del país; esto significa, por tanto, una asimilación en el modo y manera en que en la sociedad de acogida se institucionaliza la autonomía de los ciudadanos y se ejercita el «uso público de la razón» (Rawls).

(b) La etapa ulterior consistente en una disposición a la aculturación, esto es, no sólo una disposición a la adaptación externa, sino a la interiorización de los modos de vida, las prácticas y las costumbres propios de la cultura del país de acogida; esto implica una asimilación que traspasa el nivel de la integración ético-cultural y que, por tanto, afecta de un modo más profundo a la identidad colectiva de la cultura originaria del emigrante que la socialización política exigida en el nivel (a).

Los resultados de la política de inmigración practicada hasta ahora en los Estados Unidos admiten una interpretación liberal que remite a aquellas expectativas de asimilación, más débiles, limitadas a la socialización política.[31] Para la segunda opción podría servir de ejemplo aquella fase de la política prusiana en Polonia durante el Imperio de Bismarck dirigida (aunque con oscilaciones) hacia la germanización de la población.[32]

El Estado democrático de derecho que tome en serio la diferenciación entre los dos niveles de integración sólo puede exigir de los inmigrantes (y esperar de manera pragmática de la segunda generación) la socialización política en el sentido descrito en el primer nivel. De este modo puede proteger la identidad de la comunidad, que no debe ser tocada por la inmigración, porque dicha identidad está amarrada a los *principios constitucionales* anclados en la *cultura política* y no en las *orientaciones éticas fundamentales* de una forma de vida cultural predominante en el país. De acuerdo con ello, de los inmigrantes sólo ha de esperarse la disposición a adoptar la cultura política de su nueva patria, sin que por ello tengan que abandonar la forma de vida cultural originaria. El derecho a la autodeterminación democrática incluye ciertamente el derecho de los ciudadanos a mantener el carácter inclusivo de su propia cultura política; dicha cultura asegura a la sociedad frente al peligro de segmentación: frente a la exclusión de las subculturas ajenas o frente a la desintegración separatista en las culturas sin ningún tipo de relación. En cualquier caso, la integración política no se extiende, como ya hemos señalado, a las culturas de inmigración de carácter fundamentalista. Prescindiendo de esto, no justifica la asimilación forzada en favor de la autoafirmación de una forma de vida cultural preponderante en el país.[33]

31. Véase Michael Walzer, «What does it mean to be an American», en *Social Research*, vol. 57 (1990), págs. 591-614. Walzer constata que la concepción comunitarista no da cuenta de la compleja composición de una sociedad multicultural (pág. 613).

32. Véase Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992, págs. 128 y sigs.

Esta vía alternativa conforme al Estado de derecho implica, por cierto, que *a la larga* la identidad de una comunidad afirmada de modo legítimo no puede ser de cualquier manera salvaguardada de cambios que resulten de las olas migratorias. Dado que los inmigrantes no pueden ser obligados a abandonar sus propias tradiciones, con las nuevas formas de vida establecidas se amplía, dado el caso, también el horizonte en el que los ciudadanos interpretan sus principios constitucionales comunes. Entonces interviene aquel mecanismo según el cual con una composición renovada de la ciudadanía se transforma también el contexto al que se refiere la autocomprensión ético-político de la nación entera: «La gente vive en comunidades con vínculos y límites, pero éstos pueden ser de diferentes tipos. En una sociedad liberal, los vínculos y los límites han de ser compatibles con los principios liberales. La inmigración no controlada cambiaría el carácter de la comunidad, pero no dejaría a la comunidad sin carácter alguno».[34]

Basta con esto respecto a las condiciones que un Estado democrático de derecho puede imponer para la aceptación de emigrantes. Pero, ¿quién tiene en general un derecho a la inmigración?

Hay buenas razones *morales* para una *pretensión jurídica* individual al asilo político (en el sentido del artículo 16 de la Ley Fundamental alemana, que debe ser interpretada en referencia a la protección de la dignidad humana garantizada en el artículo 1 y en conexión con las garantías de protección jurídicas dispuestas en el artículo 19). Este punto no lo necesito abordar ahora en este lugar. Un punto importante, sin duda, es la definición de refugiado. Según el artículo 33 de la Convención de Ginebra sobre refugiados,[35] pue-

33. Véase D. Cohn-Bendit y T. Schmitt, *op. cit.*, cap. VIII.

34. J.H. Carens, «Aliens and Citizens», en *Review of Politics*, vol. 49, 1987, pág. 271 [*«People live in communities with bonds and bounds, but these may be of different kinds. In a liberal society, the bonds and bounds should be compatible with liberal principles. Open immigration would change the character of the community, but it would not leave the community without any character»*]; véase J. Habermas, «Staatsbürgerschaft und nationale Identität», en ídem, *Faktizität und Geltung, op. cit.*, págs. 632-660 (Trad. cast.: «Ciudadanía e identidad nacional», en J. Habermas, *Facticidad y validez, op. cit.*, págs. 619-643. *N. del t.*).

35. Se trata de la «Convención sobre el Estatuto de los Refugiados», adoptada el 28 de julio de 1951 por la Conferencia de Plenipotenciarios sobre el Estatuto de los Refugiados y de los Apátridas, convocada por la Asamblea General de las Naciones Unidas (*N. del t.*).

de hacer valer su derecho al asilo cualquier persona que huye de países «donde su vida o su libertad peligre por causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social o de sus opiniones políticas». A la luz de las más recientes experiencias, esta definición requiere, sin embargo, una ampliación que incluya la protección de las mujeres ante las violaciones en masa. Tampoco resulta problemático el derecho de los refugiados procedentes de zonas en guerra civil a la concesión de un asilo limitado temporalmente. Sin embargo, a partir del descubrimiento de América y, sobre todo, desde el explosivo incremento de la inmigración a nivel mundial en el siglo XIX, la gran masa de inmigrantes está compuesta por personas que buscan trabajo y por refugiados pobres que quieren escapar de una existencia miserable en su patria. Contra esta inmigración de las regiones pobres del Este y del Sur se arma el chovinismo europeo del bienestar.

Desde un punto de vista moral, no podemos considerar este problema sólo desde la perspectiva de los habitantes de las pacíficas sociedades de bienestar; debemos también incorporar la perspectiva de aquellos que en otros continentes buscan su salvación, esto es, una existencia digna del ser humano —y no la protección frente a la persecución política—. Sobre todo en la situación actual, en la que el ansia de inmigración supera de manera palpable la disponibilidad de admisión, se plantea la cuestión de si además de la pretensión moral existe una la *pretensión jurídica* a la integración.

Pueden aportarse buenas razones en favor de una pretensión *moral*. Normalmente las personas no abandonan su patria de origen sin una gran necesidad. Para documentar su necesidad de asistencia basta por regla general con el mero hecho de su huida. En particular, la obligación de prestar ayuda se deriva de la creciente interdependencia de una sociedad mundial, que mediante el mercado capitalista mundial y la comunicación electrónica de masas ha crecido tan conjuntamente que las Naciones Unidas, como en los últimos tiempos pone de manifiesto el ejemplo de Somalia, ha asumido algo así como una responsabilidad política general de asegurar la vida en este planeta. Además, de la historia de la colonización y del desarraigamiento de culturas regionales por la irrupción de la modernización capitalista dimanan obligaciones especiales para el Primer Mundo. Debe añadirse asimismo que los europeos participaron en el período comprendido entre 1800 y 1960 en los movimientos migratorios intercontinentales en una sobreproporción del 80 % y que de esto obtuvieron ventajas, pues mejoraron sus condiciones de vida en comparación con otros emigrantes y con aquellos compatriotas que no emigraron. Al mismo tiempo, este éxodo durante el siglo XIX y principios del XX mejoró la situación de sus países de origen de modo tan decisivo como de modo inverso lo hizo la emigración hacia Europa en la época de la reconstrucción tras la Segunda Guerra Mundial.[36] De una manera u otra, Europa resultó ser siempre la beneficiaria de estas corrientes migratorias.

Estas u otras razones similares no justifican la garantía del derecho individualmente reclamable a la inmigración, aunque sí la obligación moral a una política migratoria liberal que abra la propia sociedad a los inmigrantes y que controle la emigración según la medida de las capacidades existentes. El lema propagandístico de carácter defensivo «la barca está llena» muestra la ausencia de disposición para aceptar la perspectiva de la otra parte: por ejemplo, de aquellos *boat people* que buscan escapar del terror de Indochina en botes que zozobran. Con toda certeza, en las sociedades europeas, que demográficamente se han reducido y que por razones económicas dependen de la inmigración, no se han rebasado los límites de su capacidad de absorción de inmigrantes. De la fun-

36. P.C. Emmer, «Intercontinental Migration», en *European Review*, vol. 1, 1993, págs. 67-74: «A partir de 1800, el dramático aumento del crecimiento económico de Europa occidental sólo podía ser mantenido mediante una "escapada del nido". La escapada de 61 millones de europeos después de 1800 permitió a las economías europeas crear tal mezcla de factores de producción que permitió un desarrollo económico sin parangón y evitó una situación en la que el desarrollo económico fuera absorbido por un aumento de la población. Después de la Segunda Guerra Mundial, los europeos también se beneficiaron de la emigración intercontinental ya que los imperios coloniales forzaron a muchos súbditos de las colonias a emigrar a la metrópolis. En este período particular no hubo peligro de sobrepoblación [...]. Muchos de los emigrantes de las colonias que llegaron a Europa habían sido bien preparados y llegaron justo en un momento en que el trabajo cualificado estaba muy solicitado en la reconstrucción de la economía europea» (págs. 72 y sig.). [*«After 1800 the dramatic increase in the economic growth of Western Europe could only be maintained as an «escape hatch». The escape of 61 million Europeans after 1800 allowed the European economies to create such a mix of the factors of production as to allow for record economic growth and to avoid a situation in which economic growth was absorbed by an increase in population. After the Second World War, Europeans also benefitted from intercontinental migration since the colonial empires forced many colonial subjects to migrate to the metropolis. In this particular period there was no danger of overpopulation... Many of the colonial migrants coming to Europe had been well trained and they arrived at exactly the time when skilled labour was at a premium in rebuilding Europe's economy»*].

damentación moral de una política liberal de inmigración se deduce además la obligación de no limitar el contingente de inmigrantes en virtud de las necesidades económicas del país de acogida, esto es, de la «fuerza de trabajo bien vista», sino en virtud de criterios aceptables desde la perspectiva de todos los participantes.

La política de asilo en la Alemania unificada

Si se parte de estos principios, no puede justificarse en términos normativos el acuerdo sobre la cuestión del asilo negociado en la primavera de 1993 entre el Gobierno y el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Sin poder entrar en detalle, voy a nombrar los tres errores principales y a criticar las premisas en las que se basan:

(a) La regulación prevista se limita al asilo político, es decir, a las medidas contra el «abuso» del derecho de asilo. Con esto se ignora el hecho de que la República Federal necesita una política de inmigración que abra para los inmigrantes *otras* opciones jurídicas. El problema de la inmigración se define de un modo falso y, a la vez, con enormes consecuencias. Quien destruye la interdependencia existente entre las cuestiones relativas al derecho de asilo y a la inmigración por motivos de pobreza de modo implícito declara que quiere desvincularse de las obligaciones morales de Europa frente a los fugitivos de las regiones míseras de este mundo. En vez de ello, tácitamente asume los costes de una inmigración ilegal que puede ser instrumentalizada en todo momento para fines de política interior como «abuso del asilo».

(b) La adición a la Ley Fundamental por vía parlamentaria de un nuevo artículo, el 16a, previsto en un acuerdo entre partidos alcanzado el día 15 de enero de 1993, vacía el «contenido esencial» del derecho individual al asilo político, ya que en conformidad con él los refugiados provenientes de un tercer Estado denominado seguro pueden ser deportados sin una orden judicial.[37] Con eso, el peso de la inmigración procedente de Europa Oriental se traslada hacia nuestros países vecinos (Polonia, República Checa, Eslovaquia, Hungría y Austria), esto es, a países que en su situación actual apenas están preparados para manejar este problema de una manera

37. El mencionado acuerdo entre los grupos parlamentarios mayoritarios se plasmó, finalmente, en la reforma de los artículos 16 y 18 de la Ley Fundamental alemana que regulan el derecho de asilo, reforma que entró en vigor el 28 de junio de 1993 (*N. del t.*).

jurídicamente inobjetable. Resulta también problemática la restricción de las garantías de protección jurídica dispuestas para los refugiados procedentes de países que son definidos, desde la perspectiva de la República Federal, como «libres de persecución».[38]

(c) En vez de facilitarles la adquisición de la ciudadanía a los extranjeros ya establecidos en Alemania, especialmente a los «trabajadores huéspedes» (*Gastarbeiter*) que han sido reclutados, el acuerdo sobre el asilo rechaza una reforma del derecho de nacionalización. A estas personas se les niega la doble ciudadanía, que es la opción que prefieren por razones comprensibles; ni siquiera sus hijos nacidos en Alemania obtienen sin más los derechos de ciudadanía. Incluso para los extranjeros que quieran renunciar a su ciudadanía anterior les resulta posible una nacionalización antes de quince años. Por el contrario, los denominados «alemanes étnicos» (*Volksdeutschen*), sobre todo, polacos y rusos que pueden demostrar su origen alemán, poseen un derecho a la nacionalización garantizado por la Ley Fundamental. En el año 1992, sobre estas bases legales fueron acogidos en la República Federal 220.000 refugiados junto a unos 500.000 solicitantes de asilo (de los cuales 130.000 provenían de la antigua Yugoslavia).

(d) La política alemana sobre el asilo se asienta sobre la premisa nuevamente corroborada de que Alemania no es un país de inmigración. Eso es algo que contradice no sólo lo que puede verse en las calles y en los metros de nuestras grandes ciudades (por ejemplo, en la actualidad, un 26 % de la población de Francfort es extranjera), sino también los hechos históricos. En efecto, desde principios del siglo XIX emigraron, sólo a los Estados Unidos, ocho millones de alemanes. Pero durante los últimos cien años se ha llevado a cabo un enorme movimiento de inmigración. Hasta la Primera Guerra Mundial entraron en el país 1.200.000 inmigrantes en busca de trabajo; la Segunda Guerra Mundial dejó doce millones de «*displaced persons*»: principalmente trabajadores forzados que

38. Con esta escandalosa fundamentación, el 14 de mayo de 1996 la Sala Segunda del Tribunal Constitucional Alemán declaró conforme a la constitución la «regulación de terceros estados», así como la regulación de la definición de «Estados de procedencia seguros», previstas en la nueva versión del derecho fundamental al asilo político. De este modo se pospone un derecho fundamental en aras de imperativos funcionales que exigen una expulsión rápida. Como afirma Heribert Prantl en el *Süddeutsche Zeitung* del 15-16 de mayo de 1996: «La expulsión rápida es para el Tribunal Constitucional más importante [...] que el derecho de asilo, más importante que la dignidad humana, más importante que el principio de un proceso justo».

fueron deportados de Polonia y la Unión Soviética. Siguiendo las huellas de esa política nacionalsocialista de captación de trabajadores extranjeros, y a pesar del desempleo relativamente elevado en el propio país, en 1955 comenzó el reclutamiento organizado de fuerza de trabajo barata, sin familia y masculina, procedente de la Europa meridional y sudoriental, que continuó hasta el cese del reclutamiento en 1973. Hoy en día, las familias y los descendientes de los «trabajadores huéspedes» que no han regresado a sus países viven en la paradójica situación de ser inmigrantes sin una clara perspectiva de integración: como alemanes con pasaporte extranjero.[39] Conforman la masa de los 8,2 % de extranjeros que vivían en 1990 en la República Federal de Alemania. La resistencia frente a la integración total de estos extranjeros, sin los que no hubiera sido posible un auge económico tan sólo comparable al de Japón, resulta aún más incomprensible cuando se advierte que hasta este mismo momento la antigua República Federal integró a 15 millones tanto de refugiados alemanes como de alemanes de origen y alemanes huidos de la antigua República Democrática Alemana, así como de extranjeros, en resumen, de «nuevos ciudadanos»: «Si se suma una población extranjera de aproximadamente 4,8 millones, cerca de un tercio de la población germana occidental es el resultado de los distintos movimientos migratorios desde la Segunda Guerra Mundial».[40]

Si contra toda evidencia se puede mantener en la esfera pública política que «no somos un país de inmigración», se pone de manifiesto una mentalidad profundamente arraigada, así como la necesidad de un cambio doloroso de la autocomprensión nacional. No es ninguna casualidad que la nacionalización se decida de acuerdo al principio de origen y no, como en otros Estados occidentales, según el principio territorial. Estas deficiencias descritas anteriormente —entre el punto (a) y el (d)— en relación con el problema de la inmigración en Alemania deben entenderse desde el trasfondo histórico de una autocomprensión de los alemanes centrada en la cultura y en el lenguaje, como una nación formada por quienes pertenecen étnicamente a un pueblo (*Volksgenossen*). Como francés cuenta quien ha nacido en Francia y posee los derechos de un

39. Véase K.J. Bade, «Immigration and Integration in Germany since 1945», en *European Review*, vol. 1, 1993, págs. 75-79.
40. Ibídem, pág. 77 [«*If a foreign population of about 4.8 million is added, nearly one third of the West-German population has resulted from immigration movements since Worl War II*»].

ciudadano francés; entre nosotros se estableció aún hasta el fin de la última guerra una fina distinción entre «alemanes» (*Deutschen*), esto es, ciudadanos de procedencia alemana, «alemanes del Imperio» (*Reichsdeutschen*), esto es, ciudadanos de otra procedencia, y «alemanes étnicos» (*Volksdeutschen*) o personas de origen alemán en el extranjero.

En Francia se pudo formar la conciencia nacional en el marco de un Estado territorial, mientras que en Alemania ésta estuvo vinculada en principio a la idea de una «nación cultural», una idea de inspiración romántica y propia de la burguesía cultivada. Esa idea representa una unidad imaginaria que debería buscar un anclaje en los rasgos comunes del idioma, la tradición y la procedencia, para poder ir así más allá de la realidad de los pequeños Estados existentes. Incluso de mayores consecuencias fue el hecho de que mientras la conciencia nacional francesa se pudo desarrollar al mismo paso que la puesta en marcha de los derechos civiles democráticos y contra la soberanía del *propio* rey, el nacionalismo alemán surgiera de la lucha contra Napoleón, esto es, contra un enemigo *exterior* y, por tanto, con mucha anterioridad a la puesta en marcha del Estado nacional pequeño-alemán.* Surgida de una «guerra de liberación» de ese tipo, la conciencia nacional pudo vincularse con el *pathos* de la particularidad de la cultura y del origen: un particularismo que ha marcado de manera duradera la autocomprensión de los alemanes.

De esta «conciencia particular» (*Sonderbewußtsein*) se apartó la República Federal de Alemania después de 1945, sólo tras la lenta elaboración del choque que supuso la fractura civilizatoria producida por los crímenes de masas nacionalsocialistas. A ello ayudó la pérdida de soberanía y la posición marginal en un mundo bipolarizado. La disolución de la Unión Soviética y la reunificación han trastocado fundamentalmente esta constelación. Las reacciones al radicalismo de derechas otra vez reactivado —y en este contexto, también el engañoso debate sobre el asilo— sugieren la cuestión de si la República Federal *ampliada* seguirá hoy la vía de la civilización política o si renovará la vieja «conciencia particular» mediante una nueva formulación. Ésta es una cuestión precaria porque el proceso de unificación estatal, llevado de manera precipitada desde arriba por vía administrativa, colocó los raíles de manera falsa

* La expresión se refiere a la construcción, por Bismark, de un Estado alemán que excluía Austria. (*N. del e.*)

también en este respecto. Hasta hoy no se ha llevado a cabo la clarificación tan urgente como necesaria de la autocomprensión ético-política de los ciudadanos procedentes de dos Estados con destinos históricos enfrentados. La vía constitucionalmente dudosa del ingreso de los nuevos *Länder* ha evitado la celebración de un debate constitucional, y el debate sustitutorio sobre la sede de la capital se llevó a cabo en frentes equívocos. Entretanto, los ciudadanos de la antigua República Democrática Alemana, humillados de diversas maneras, desposeídos de sus líderes y de una esfera política propia, han de luchar por otras preocupaciones: en vez de aportaciones claramente articuladas aparecen más bien resentimientos inflamables.

Toda represión produce sus síntomas. Un desafío tras otro, de la Guerra del Golfo al Tratado de Maastricht, pasando por la guerra civil en Yugoslavia, la cuestión del asilo y del radicalismo de derechas, hasta la intervención del ejército alemán fuera de la OTAN— provoca el desconcierto en la opinión pública y en un gobierno paralizado. Ciertamente, la transformada constelación de las potencias y una situación interna cambiada exigen nuevas respuestas. Hay que preguntarse solamente en qué tipo de conciencia completará la República Federal la necesaria adaptación si se mantiene en el patrón de reaccionar con decisiones *ad hoc* y cambios de ánimo subcutáneos.

Historiadores que publican libros escritos a toda prisa, con títulos como «Reapelación a la historia» o «Miedo al poder», nos ofrecen una «despedida de la antigua República Federal» orientada hacia atrás, despedida que desenmascara la recién celebrada historia de la democracia alemana de la posguerra como el «camino particular» (*Sonderweg*) propiamente dicho. En la vieja República Federal habría tomado cuerpo la anormalidad forzada de una nación derrotada y dividida, que ahora —tras la readquisición de su grandeza y soberanía nacional— debe dejar fuera su utopismo sin poder y evocar el sendero trazado por Bismarck de una arrogante potencia en el centro de Europa. Después de las celebraciones de la cesura de 1989 se esconde el ansia de normalización, siempre repudiado, de los que no quisieron reconocer la cesura de 1945.[41] Se

* Estados integrantes de la federación alemana, *N. del t.*

41. Véase el artículo que da título al libro, J. Habermas: *Die Normalität einer Berliner Republik*, Francfort, Suhrkamp, 1995, págs. 167-188 (Trad. cast.: *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, págs. 169-185, *N. del t.*).

defienden contra una vía alternativa que a corto plazo no debe conducir en toda ocasión a opciones distintas, aunque de hecho inaugure una perspectiva distinta. Según esta interpretación, la orientación hacia Occidente de la antigua República Federal no significó una mera decisión prudente, aunque episódica, respecto a la política exterior; en suma, no sólo constituyó una decisión *política*, sino una ruptura *intelectual* profunda con respecto a aquellas tradiciones específicamente alemanas que habían marcado al Imperio Guillermino y habían forzado el hundimiento de la República de Weimar. Dicha orientación puso las condiciones para un cambio de mentalidad que abarcó, tras las revueltas juveniles de 1968 y bajo las favorables condiciones de una sociedad de bienestar, a amplias capas de la población y que posibilitó que por vez primera en suelo alemán *enraizara* la democracia y el Estado de derecho en la cultura política. De lo que hoy se trata es de adaptar el papel político de la República Federal de Alemania a las nuevas realidades sin interrumpir —por la presión de los problemas sociales y económicos de la unificación— el proceso de una civilización política que fue progresando hasta 1989, y sin renunciar tampoco a las conquistas normativas de una autocomprensión nacional ya no fundamentada étnicamente, sino cívicamente.

IV

¿QUÉ SIGNIFICA «POLÍTICA DELIBERATIVA»?

7. TRES MODELOS NORMATIVOS DE DEMOCRACIA

Me referiré a continuación a la comprensión «liberal» y a la «republicana» de la política, expresiones que elevadas a la categoría de tipos ideales sirven hoy en los Estados Unidos para señalar las partes enfrentadas en el debate provocado por los denominados comunitaristas. Siguiendo las aportaciones de Frank Michelman, voy a presentar una descripción de estos dos modelos de democracia —confrontados de manera polémica— en relación al concepto de ciudadano, al concepto de derecho y a la naturaleza del proceso de formación de la voluntad política (I); luego, tras una crítica a la sobrecarga ética del modelo republicano (II), desarrollaré una concepción procedimental para la que deseo reservar el nombre de «política deliberativa» (III).

I

La diferencia decisiva radica en la diferente comprensión del papel asignado al proceso democrático. Según la concepción «liberal», dicho proceso desempeña la tarea de programar al Estado en interés de la sociedad; el Estado, a su vez, se concibe como el aparato de la administración pública y la sociedad como el sistema de interrelación entre las personas privadas y su trabajo social estructurado en términos de la economía de mercado. La política (en el sentido de la formación de la voluntad política de los ciudadanos) tendría ahí la función de amarrar e impulsar los intereses sociales privados frente a un aparato estatal especializado en el empleo administrativo del poder político para alcanzar fines colectivos.

De acuerdo con la concepción «republicana», la política no se agotaría en dicha función de mediación, sino que representaría más bien un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto. La política se concibe como una forma de reflexión de un entramado de vida ético. Constituye el medio con el que los miembros de comunidades en cierto sentido solidarias asumen su

recíproca dependencia y con el que en su calidad de ciudadanos prosiguen y configuran con voluntad y conciencia las relaciones de reconocimiento recíproco con las que se encuentran convirtiéndolas en una asociación de miembros libres e iguales. Con ello la arquitectónica liberal del Estado y de la sociedad experimenta una importante transformación: junto a la instancia de regulación jerárquica de la soberanía estatal y la instancia de regulación descentralizada del mercado, esto es, junto al poder administrativo y a los intereses privados, surge la *solidaridad* como una *tercera fuente* de integración social.

Esta formación de la voluntad política de carácter horizontal, orientada hacia el entendimiento o hacia un consenso logrado comunicativamente, debería gozar incluso de primacía, tanto si se considera genética como normativamente. El ejercicio de la autodeterminación ciudadana presupone una base social autónoma, independiente tanto de la administración pública como del tráfico económico privado: una base que protegería a la comunicación política de quedar absorbida por el aparato estatal o de ser asimilada por las estructuras del mercado. En la concepción republicana, el espacio público político y, como infraestructura suya, la sociedad civil cobran un significado estratégico: conjuntamente deben asegurar su fuerza integradora y su autonomía a la práctica del entendimiento mutuo entre los ciudadanos.[1] La falta de articulación de la comunicación política con respecto de la sociedad centrada en la economía se corresponde con una nueva conexión del poder administrativo con el poder comunicativo resultante de la formación política de la opinión y la voluntad.

De estos dos planteamientos que compiten entre sí se desprenden algunas consecuencias:

(a) En primer lugar, cabe distinguir los respectivos *conceptos de ciudadano*. De acuerdo con la concepción liberal, el *status* de los ciudadanos está determinado por la medida de los derechos subjetivos que tienen frente al Estado y frente a los demás ciudadanos. Como portadores de derechos subjetivos, disfrutan de la protección del Estado mientras persigan sus intereses privados dentro de los límites trazados por las leyes y esto incluye también la protección frente a las actuaciones estatales que vayan más allá de las reservas legales de intervención. Los derechos subjetivos son derechos negativos que garantizan un ámbito de elección dentro del cual las personas jurídicas están libres de coacciones externas. Los derechos políticos tienen esa misma estructura: otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de modo que éstos puedan agregarse con otros intereses privados para configurar una voluntad política que influya de manera efectiva en la administración mediante la celebración de elecciones, la composición de las cámaras parlamentarias y la formación del gobierno. De este modo, los ciudadanos en su papel de ciudadanos políticos controlan si el poder del Estado se ejerce en interés de los ciudadanos en tanto que sujetos privados.[2]

De acuerdo con la concepción republicana, el *status* de los ciudadanos no se determina por el modelo de las libertades negativas que pueden reclamar *como* personas privadas. Más bien, los derechos cívicos, principalmente los derechos de participación y comunicación, son libertades positivas. No garantizan la libertad de coacción externa, sino la participación en una práctica común sólo a través de cuyo ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello

1. Véase Hannah Arendt, *Über die Revolution*, Munich, 1965 (trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988, *N. del t.*); y de la misma autora, *Macht und Gewalt*, Munich, 1970 (trad. cast.: «Sobre la violencia», en ídem, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, págs. 147-149, *N. del t.*).

2. Véase F.I. Michelman, «Political Truth and the Rule of Law», en *Tel Aviv University Studies in Law*, nº 8, 1988, pág. 283: «La sociedad política imaginada por los etiquetados como republicanos es la sociedad de los sujetos de derecho privado, una asociación cuyo primer principio es la protección de la vida, la libertad y la propiedad de sus miembros individuales. En esa sociedad el Estado se justifica por la protección que proporciona a esos intereses prepolíticos; el propósito de la constitución es asegurar que el aparato estatal, el gobierno, proporcione dicha protección a la población en general, más que servir a los intereses concretos de los gobernantes o de sus clientes. La función de la ciudadanía, por su parte, es hacer operativa la constitución y con ello empujar a los gobernantes a que actúen de acuerdo con aquel propósito protector. Y el valor que tenga para el ciudadano su derecho al sufragio —su derecho para votar y hablar, de modo que sus opiniones sean oídas y tenidas en cuenta— es el asidero que le permite influir en el sistema, de modo que éste le atienda adecuadamente y proteja sus derechos individuales de carácter prepolítico, así como otros intereses» [*«The political society envisioned by bumper-sticker republicans is the society of private right bearers, an association whose first principle is the protection of lives, liberties and estates, of its individual members. In that society, the state is justified by the protection it gives to those prepolitical interests; the purpose of the constitution is to ensure that the state apparatus, the government, provides such protection for the people at large rather than serves the special interests of the governors or their patrons; the function of citizenship is to operate the constitution and thereby motivate the governors to act according to that protective purpose; and the value to you of your political franchise —your right to vote and speak, to have your views heard and counted is the handle it gives you on influencing the system so that it will adequately heed and protect your particular, pre-political rights and other interests»*].

que ellos mismos desean ser: sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales.[3] En este sentido, el proceso político no sirve sólo para mantener la actividad estatal bajo control de los ciudadanos que en el ejercicio de sus derechos privados y de sus libertades prepolíticas han logrado ya una autonomía previa. Tampoco cumple una función de bisagra entre el Estado y la sociedad, ya que el poder democrático del Estado no representa en absoluto un poder originario. Ese poder procede más bien del poder producido comunicativamente en el ejercicio de la autodeterminación de los ciudadanos y se legitima en la medida en que mediante la institucionalización de la libertad pública proteja ese ejercicio.[4] La razón de ser del Estado no radica primordialmente en la protección de iguales derechos subjetivos, sino en la salvaguardia de un proceso inclusivo de formación de la opinión y de la voluntad común, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de las metas y normas que serían de interés común para todos. Con esto a los ciudadanos republicanos se les exige algo más que una orientación en función de sus propios intereses.

(b) En la polémica contra el concepto clásico de persona jurídica como portadora de derechos subjetivos se esconde una controversia sobre el propio *concepto de derecho*. Mientras que para la concepción liberal el sentido de un ordenamiento jurídico consiste en que permita determinar en cada caso qué derechos les corresponden a qué individuos, de acuerdo con la concepción republicana estos derechos subjetivos se deben a un ordenamiento jurídico objetivo que

3. Sobre la libertad positiva vs. libertad negativa, véase Charles Taylor, «Was ist menschliches Handeln?», en ídem, *Negative Freiheit?*, Francfort, 1988, págs. 9 y sigs.

4. F.I. Michelman, *Political Truth* (1988), pág. 284: «En una concepción constitucional de carácter cívico, la sociedad política no es principalmente la sociedad de sujetos portadores de derechos, sino una sociedad de ciudadanos, una asociación cuyo primer principio es la creación y provisión de un ámbito público en cuyo seno las personas en común discuten y razonan acerca de los términos correctos de la convivencia social, términos que ellos instaurarán juntos y que concebirán como su bien común [...]. Y de ahí que el Estado se justifique por su finalidad de establecer y ordenar la esfera pública en cuyo seno las personas pueden alcanzar la libertad entendida como autogobierno practicado por medio del ejercicio de la razón en el diálogo público» [*«In civic constitutional vision, political society is primarily the society not of right-bearers but of citizens, an association whose first principle is the creation and provision of a public realm within which a people, together, argue and reason about the right terms of social coexistence, terms that they will set together and which they understand as their comm on good... Hence the state is justified by its purpose of establishing and ordering the public sphere within which persons can achieve freedom in the sense of self-government by the exercise of reason in public dialogue»*].

hace posible, a la vez que garantiza, la integridad de una vida en común autónoma en igualdad de derechos y basada en el respeto recíproco. En un caso, pues, el ordenamiento jurídico se construye partiendo de los derechos subjetivos; en el otro caso, se otorga un primado al contenido objetivo que posea ese sistema jurídico.

Estos conceptos dicotomizadores no afectan ciertamente al contenido *intersubjetivo* de los derechos que exigen el respeto recíproco de derechos y obligaciones en unas relaciones de reconocimiento de carácter simétrico. En todo caso, la concepción republicana acoge favorablemente un concepto de derecho que atribuye igual peso a la integridad del individuo y a sus libertades subjetivas que a la integridad de la comunidad en la que los individuos pueden reconocerse como individuos a la vez que como miembros de la misma. Esta concepción de la política vincula la legitimidad de las leyes al procedimiento democrático de su génesis y mantiene así una conexión interna entre la praxis de la autodeterminación del pueblo y el imperio impersonal de las leyes: «Para los republicanos, los derechos no son, en último término, sino las determinaciones de la voluntad política predominante, mientras que para los liberales, algunos derechos están basados siempre en un «derecho superior» racional de carácter suprapolítico o en un «derecho superior» revelado [...]. Desde un punto de vista republicano, el objetivo de una comunidad, el bien común, consiste sustancialmente en el éxito de su intento político para definir, establecer, realizar y sostener el conjunto de derechos (o, menos tendenciosamente, de leyes) que mejor se adecúe a las condiciones y costumbres de esa comunidad, mientras que, por el contrario, desde un punto de vista liberal, los derechos basados en un derecho superior proporcionan las estructuras trascendentales y los frenos al poder requeridos para que esa búsqueda pluralista de intereses diversos y en conflicto pueda avanzar tan satisfactoriamente como sea posible».[5]

5. F.I. Michelman, «Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights», en *Florida Law Review*, nº 41, 1989, págs. 446 y sigs [*«For republicans rights ultimately are nothing but determinations of the prevailing political will, while for liberals some rights are always grounded in a «higher law» of transpolitical reason or revelation... In a republican view, a community's objective, the comm on good substantially consists in the success of its political endeaver to define, establish, effectuate and sustain the set of rights (less tendentiously laws) best suited to the conditions and mores of that comm unity, whereas in a contrasting liberal view the higher law rights provide the transcendental structures and the curbs on power required so that pluralistic pursuit of diverse and conflicting interests may proceed as satisfactorily as possible»*].

El derecho de sufragio interpretado como libertad positiva se convierte en paradigma de los derechos en general, no sólo porque es un elemento constitutivo de la autodeterminación política, sino porque en él queda claro cómo la inclusión en una comunidad de individuos iguales en derechos guarda relación con la habilitación de los individuos para realizar contribuciones autónomas y adoptar posiciones propias: «Lo que se reivindica es que todos nosotros nos interesemos por la concesión del derecho de sufragio a todos, porque (I) nuestra elección se sitúa entre mantenerse juntos o separados; (II) mantenerse juntos depende de la garantía recíproca de que los intereses vitales de uno sean considerados por los otros; (III) y en las condiciones profundamente pluralizadas de la sociedad estadounidense contemporánea, tales garantías son alcanzables [...] sólo manteniendo al menos la apariencia de una política en la que a cada cual se le concede voz».[6] Esta misma estructura que se vislumbra en los derechos de participación y comunicación política se transmite a *todos* los derechos mediante el proceso de producción legislativa establecido y articulado por los derechos. Asimismo, la facultad —propia del derecho privado— de perseguir fines privados, determinados libremente, obliga a su vez a observar los límites de la acción estratégica que hayan sido acordados en igual interés de todos.

(c) Las distintas maneras de conceptualizar el papel del ciudadano y del derecho son expresión de un disenso más profundo sobre la *naturaleza del proceso político*. De acuerdo con la concepción liberal, la política es esencialmente una lucha por posiciones que conceden la capacidad de disponer de poder administrativo. El proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público y en el parlamento se determina por la competencia entre actores colectivos que proceden estratégicamente con el objeto de mantener o de adquirir posiciones de poder. El éxito se mide por la aprobación, cuantificada en número de votos, que a los ciudadanos les merecen las personas y los programas. Con sus votos los electores expresan sus preferencias. Sus decisiones elec-

6. F.I. Michelman, ibídem, pág. 484 [«*The claim is, that we all take an interest in each other's enfranchisment because (i) our choice lies between hanging together and hanging separately; (ii) hanging together depends on reciprocal assurance to all of having one's vital interests heeded by the others; and (iii) in the deeply pluralized conditions of contemporany American society, such assurances are attainable... only by maintaining at least the semblance of a politics in which everyone is conceded a voice*»].

torales tienen la misma estructura que los actos de elección de quienes participan en el mercado para obtener el mayor beneficio: estos votos permiten el acceso a posiciones de poder que los partidos políticos se disputan con esa misma actitud encaminada al éxito. El *input* de votos y el *output* de poder corresponden al mismo patrón de acción estratégica.

Según la concepción republicana, el proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público y en el parlamento no obedece a las estructuras de los procesos de mercado, sino a las estructuras propias de una comunicación pública orientada al entendimiento. El paradigma de la política, concebida en el sentido de una práctica de autodeterminación ciudadana, no es el mercado, sino el diálogo. Desde este punto de vista, existe una diferencia estructural entre el poder comunicativo (que, en forma de opiniones mayoritarias formadas discursivamente, surge de la comunicación política) y el poder administrativo (del que dispone el aparato estatal). También los partidos que luchan por el acceso a posiciones estatales de poder tienen que aceptar el estilo deliberativo y la obstinación propia de los discursos políticos: «La deliberación [...] hace referencia a una cierta actitud propicia a la cooperación social, a saber, a esa disposición abierta a ser persuadido mediante razones relativas a las demandas de los otros tanto como a las propias. El medio deliberativo es un medio bienintencionado para el intercambio de puntos de vista —incluyendo los dictámenes de los participantes acerca de su manera de comprender sus respectivos intereses vitales— [...] en el que un voto, sea cual sea, representa un conjunto de juicios».[7] Por eso, la disputa de opiniones sostenida en la escena política posee fuerza legitimadora no sólo en el sentido de una autorización para acceder a posiciones de poder; más bien, el discurso político mantenido de manera continuada posee fuerza vinculante también para el modo de ejercer el dominio político. El poder administrativo sólo puede emplearse sobre la base de aquellos programas políticos y dentro de los límites de aquellas leyes que surgen del proceso democrático.

7. F.I. Michelman, *Pornography*, 1989, pág. 293 [«*Deliberation... refers to a certain attitude toward social cooperation, namely, that of openness to persuasion by reasons referring to the claims of others as well as one's own. The deliberative medium is a good faith exchange of views —including participant's reports of their own understanding of their respective vital interests—... in which a vote, if any vote is taken, represents a pooling of judgements*».]

II

Hasta aquí la comparación entre los dos modelos de democracia que en la actualidad, sobre todo en los Estados Unidos, dominan la discusión entre los llamados «comunitaristas» y los «liberales». El modelo republicano posee ventajas e inconvenientes. La ventaja la veo en que se atiene al sentido demócrata-radical de una autoorganización de la sociedad mediante ciudadanos unidos de manera comunicativa y en la que los fines colectivos no sólo se derivan de un *deal* entre intereses privados contrapuestos. El inconveniente lo veo en que resulta ser un modelo demasiado idealista y hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común. La política empero no consiste sólo, y menos aún en primer lugar, en cuestiones referentes a la autocomprensión ética. El error radica, pues, en el *estrechamiento ético al que son sometidos los discursos políticos*.

Ciertamente constituyen un componente importante de la política aquellos discursos de autocomprensión en los que los participantes desean aclararse acerca de cómo entenderse a sí mismos en cuanto miembros de una determinada nación, en cuanto miembros de un municipio o de un Estado, en cuanto habitantes de una región, etc., acerca de qué tradiciones proseguir, de cómo tratar a los demás, de cómo comportarse con las minorías y con los grupos marginales y, en definitiva, acerca de la clase de sociedad en que quieren vivir. Pero en las condiciones de pluralismo social y cultural, tras los objetivos políticamente relevantes se encuentran a menudo intereses y orientaciones valorativas que en ningún modo son elementos constitutivos de la identidad de la comunidad en su conjunto, esto es, del conjunto de una forma de vida compartida intersubjetivamente. Estos intereses y orientaciones valorativas, que en el interior de la misma comunidad entran en conflicto con otros sin ninguna perspectiva de conseguir un consenso, tienen necesidad de un acuerdo o compromiso que no ha de alcanzarse mediante discursos éticos, aun cuando los resultados de ese acuerdo o compromiso no obtenido discursivamente estén sujetos a la reserva de no vulnerar los valores fundamentales de una cultura que concitan consenso.

El acuerdo sobre intereses se lleva a cabo como una formación de compromisos entre distintas partes que se apoyan en potenciales de poder y en potenciales de sanción. Las negociaciones de este tipo presuponen, claro está, una disposición para cooperar, esto es,

la voluntad de lograr —respetando las reglas de juego— resultados que puedan ser aceptables para todas las partes aunque sea por diferentes motivos. No obstante, la formación de compromisos no se lleva a cabo en la forma de un discurso racional que neutralice el poder y excluya la acción estratégica. A pesar de ello, la limpieza y equidad de los compromisos se mide por medio de presupuestos y procedimientos que necesitan por su parte de una justificación racional o normativa, es decir, desde el punto de vista de la justicia. A diferencia de las cuestiones éticas, las cuestiones relativas a la justicia no guardan relación originariamente con un determinado grupo. Para ser considerado legítimo, el derecho políticamente establecido debe estar en conformidad con principios morales que pretenden validez general más allá de los límites de una comunidad jurídica concreta.

El concepto de una política deliberativa sólo cobra una referencia empírica cuando tenemos en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, a saber: no sólo por medio de la *autocomprensión ética*, sino también mediante acuerdos de intereses y *compromisos*, mediante la elección *racional de medios en relación a un fin*, las *fundamentaciones morales* y la comprobación de lo coherente *jurídicamente*. Así, aquellos dos tipos de política, que Michelman contrapone en cuanto tipos ideales, pueden compenetrarse y complementarse de forma racional. Si están suficientemente institucionalizadas las correspondientes condiciones de comunicación, la política dialógica y la política instrumental pueden *entrelazarse* en el medio que representan las deliberaciones. Todo depende, pues, de las condiciones de la comunicación y de los procedimientos que prestan su fuerza legitimadora a la formación institucionalizada de la opinión y de la voluntad común. El tercer modelo de democracia que yo quisiera proponer se apoya precisamente en las *condiciones comunicativas* bajo las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo.

Cuando hacemos del concepto procedimental de la política deliberativa el núcleo normativo de la teoría de la democracia aparecen diferencias tanto en relación con la concepción republicana del Estado concebido como una comunidad ética, como en relación con la concepción liberal del Estado concebido como guardián de la sociedad centrada en el subsistema económico. En la comparación de los tres modelos de democracia parto de la dimen-

sión de la política que nos ha ocupado hasta el momento, a saber: de la formación democrática de la opinión y de la voluntad común que se evidencia en las elecciones generales y en las resoluciones parlamentarias.

Según la concepción liberal, este proceso sólo se lleva a cabo en la forma de compromisos entre intereses. Conforme a esta concepción, las reglas para la formación de compromisos que deben asegurar la equidad de los resultados mediante el derecho electoral general, así como por medio de la composición representativa de las cámaras parlamentarias, se fundamentan en principios constitucionales liberales. En cambio, según la concepción republicana, la formación democrática de la voluntad se lleva a cabo en la forma de una autocomprensión ética; conforme a esta concepción, la deliberación —en lo referente a su contenido— puede apoyarse en el consenso cultural de fondo entre los ciudadanos que se renueva en la rememoración ritualizada del acto fundacional de la república. La teoría discursiva asume elementos de ambas partes y los integra en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de resoluciones. Este *procedimiento democrático* genera una interna conexión entre *negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia*, y cimenta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos. Con ello, la razón práctica se repliega desde la noción de los derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de la argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada hacia el entendimiento, y, en definitiva, de la estructura de la comunicación lingüística.

Con estas descripciones estructurales del proceso democrático quedan establecidas las vías para una *conceptualización normativa del Estado y la sociedad*. Se presupone tan sólo una administración pública del tipo de la que se configuró en el inicio de la modernidad con el sistema de Estados europeos y se desarrolló mediante el entrelazamiento funcional con el sistema de economía capitalista. Según la concepción republicana, la formación de la voluntad y de la opinión políticas de los ciudadanos conforma el medio sobre el que se constituye la sociedad como un todo estructurado políticamente. La sociedad se centra en el Estado, pues en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos la comunidad se torna consciente de sí misma como totalidad y actúa sobre sí misma

mediante la voluntad colectiva de los ciudadanos. La democracia equivale a la autoorganización política de la sociedad. De ahí se desprende una *comprensión* polémica *de la política dirigida contra el aparato estatal*. En los escritos políticos de Hannah Arendt puede verse el blanco contra el que se dirige la argumentación republicana: contra el privatismo ciudadano de una población despolitizada y la generación de legitimación por parte de unos partidos estatalizados, la esfera pública política debe ser revitalizada hasta el punto de que una ciudadanía regenerada pudiese hacer suyo (de nuevo) el poder estatal autonomizado burocráticamente recurriendo a formas propias de una autoadministración descentralizada.

Según la concepción liberal, esta separación del aparato estatal respecto de la sociedad no puede ser eliminada, sino sólo franqueada por medio del proceso democrático. Las débiles connotaciones normativas de un equilibrio regulado de poderes e intereses precisan, en cualquier caso, del complemento aportado por el Estado de derecho. La formación de la voluntad democrática, entendida en términos minimalistas, de los ciudadanos atentos a su propio interés sólo configura un elemento dentro de una constitución que disciplina el poder estatal mediante dispositivos normativos (como los derechos fundamentales, la división de poderes y la vinculación de la administración a la ley) y que a través de la competencia entre partidos políticos, por una parte, y entre gobierno y oposición, por otra, debe mover a la adecuada consideración de los intereses y orientaciones valorativas de la sociedad. Esta *comprensión de la política centrada en el derecho* puede renunciar a un supuesto poco realista de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente. No se orienta por el *input* de una formación racional de la voluntad política, sino por el *output* de un balance exitoso de los rendimientos de la actividad estatal. El objetivo de la argumentación liberal se dirige contra el potencial perturbador de un poder estatal que entorpece la interrelación social autónoma de los particulares. El punto crucial del modelo liberal no es la autodeterminación democrática de ciudadanos que deliberan, sino la normativización, en términos de Estado de derecho, de una sociedad volcada en la economía que mediante la satisfacción de las expectativas de felicidad privadas de ciudadanos activos habría de garantizar un bienestar general entendido de manera apolítica.

La teoría discursiva, que asocia al proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano, toma por ello elementos de am-

teoría discursiva

bas partes y los articula de una manera distinta. En concordancia con el republicanismo, la teoría discursiva coloca el proceso de formación de la voluntad y de la opinión políticas en el punto central, pero sin entender como algo secundario la constitución en términos del Estado de derecho; más bien, concibe los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta consecuente a la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático. La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes. Ya no opera con el concepto de una totalidad social centrada en el Estado, que pudiera representarse como un macrosujeto que actúa orientado por fines. Tampoco la teoría discursiva localiza a esa totalidad en un sistema de normas constitucionales que regulen de manera inconsciente el equilibrio de poderes e intereses según el modelo desarrollado por el tráfico mercantil. Dicha teoría se despide completamente de las figuras de pensamiento típicas de la filosofía de la conciencia que, en cierto modo, sugieren o bien atribuir la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos a un sujeto social global o bien referir el imperio anónimo de la ley a sujetos particulares que compiten entre sí. En un caso, la ciudadanía es considerada como un actor colectivo en el que el todo se refleja y actúa por sí; en el otro caso, los actores individuales actúan como variables dependientes en los procesos de poder que transcurren de manera ciega, ya que más allá del acto individual de votar no puede darse ninguna decisión colectiva plenamente consciente (a no ser en un sentido meramente metafórico).

La teoría del discurso cuenta, en cambio, con la *intersubjetividad de orden superior* que representan los procesos de entendimiento que se llevan a cabo, por una parte, en la forma institucionalizada de deliberaciones en las cámaras parlamentarias y, por otra parte, en la red de comunicación de la esfera política de la opinión pública. Estas comunicaciones no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, realizadas en el interior o en el exterior de las asambleas programadas para la toma de resoluciones, configuran escenarios donde pueden tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad común sobre temas relevantes para el conjunto de la sociedad y sobre materias que requieren una regulación. La formación informal de la opinión desemboca en decisiones electorales institucionalizadas y en resoluciones legislativas por las que el poder producido comunicativamente se transforma en poder utilizable administrativamente. Como en el caso del modelo liberal, también en este modelo se respetan los límites entre el Estado y la sociedad, pero aquí la sociedad civil, como base social de una esfera pública autónoma, se diferencia tanto del sistema económico de acción como de la administración pública. De esta comprensión de la democracia se sigue normativamente la exigencia de un desplazamiento del centro de gravedad en relación a aquellos tres recursos que representan el dinero, el poder administrativo y la solidaridad, con los que las sociedades modernas satisfacen sus necesidades de integración y regulación. Las implicaciones normativas resultan evidentes: el poder de integración social que posee la solidaridad, que ya no cabe extraer sólo de las fuentes de la acción comunicativa, debería desplegarse a lo largo de los variados espacios públicos autónomos y de los procedimientos institucionalizados de formación democrática de la opinión y de la voluntad común típicos del Estado de derecho. Además, el poder de la solidaridad debería poder afirmarse frente a los otros dos poderes, a saber, el dinero y el poder administrativo.

III

Esta concepción tiene consecuencias a la hora de comprender la legitimación y la soberanía popular. De acuerdo con la concepción liberal, el proceso de formación de la voluntad democrática tiene exclusivamente la función de *legitimar* el ejercicio del poder político. Los resultados electorales representan una licencia para la toma de posesión del poder político, en tanto que el gobierno debe justificar ante la opinión pública y el parlamento el uso que hace de ese poder. De acuerdo con la concepción republicana, la formación de la voluntad democrática desempeña la función, esencialmente más fuerte, de *constituir* la sociedad como una comunidad política y de mantener vivo con cada elección el recuerdo de ese acto fundacional. El gobierno no sólo se encuentra habilitado —merced a una elección entre los diferentes equipos dirigentes que compiten entre sí— para ejercer un mandato ampliamente no imperativo, sino que también se encuentra programáticamente comprometido a la ejecución de determinadas políticas. Más bien

comisión que órgano del Estado, el gobierno es parte de una comunidad política que se administra a sí misma, no la cúspide de un poder estatal separado.

Con la teoría discursiva entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos al derecho y a la ley. *Racionalización* significa más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder. El poder disponible de modo administrativo modifica su propia estructura interna mientras se mantenga retroalimentado mediante una formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que no sólo controle *a posteriori* el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programe. A pesar de todo ello, únicamente el sistema político puede «actuar». El sistema político es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas del espacio público conforman una red ampliamente expandida de sensores que reaccionan ante la presión de los problemas que afectan a la sociedad en su conjunto y que además estimulan la generación de opiniones de mucha influencia. La opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede «mandar» ella misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales.

El concepto de *soberanía popular* se debe a la apropiación y transvaloración republicanas de la noción de soberanía emprendida en los albores de la modernidad y vinculada, ante todo, al príncipe que gobierna de modo absolutista. El Estado, que monopoliza los medios de la aplicación legítima de la violencia, se presenta entonces como una concentración de poder capaz de someter a todos los demás poderes de este mundo. Rousseau transfirió a la voluntad del pueblo unido esta figura de pensamiento que se remonta hasta Bodino, la fundió con la idea clásica del autodominio de los sujetos libres e iguales y, finalmente, la sublimó en el concepto moderno de autonomía. A pesar de esta sublimación de carácter normativo, el concepto de soberanía permaneció ligado a la idea de su encarnación en el pueblo (en principio, presente también de una manera física). Según la concepción republicana el pueblo, al menos potencialmente presente, es el portador de una soberanía que en principio no puede ser delegada: en su calidad de soberano, el

pueblo no puede ser representado. El poder constituyente se basa en la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos, no de sus representantes. A ello contrapone el liberalismo la concepción, más realista, de que en el Estado democrático de derecho el poder estatal que procede del pueblo sólo «se ejerce en las elecciones y referendos y mediante órganos especiales del poder legislativo, del ejecutivo y del judicial» (como reza, por ejemplo, el artículo 20.2 de la Ley Fundamental de Bonn).

Estas dos concepciones configuran ciertamente una vía alternativa completa sólo bajo la problemática premisa de un concepto de Estado y de sociedad que parta del todo y de sus partes, en donde el todo se configure o bien a través de una ciudadanía soberana o bien mediante una constitución. Al concepto discursivo de la democracia le corresponde, por el contrario, la imagen de una sociedad descentralizada que, mediante la emergencia del espacio público, ciertamente se trasmutó en una plataforma diferenciada para la percepción, identificación y deliberación de los problemas de la sociedad en su conjunto. Si se prescinde de las categorías típicas de la filosofía del sujeto, la soberanía no necesita ser concentrada de una manera concreta en el pueblo, ni tampoco ser desterrada al anonimato de las competencias constitucionales. El «sí mismo» (*das «Selbst»*), el sujeto de la comunidad jurídica que se organiza a sí mismo se esfuma en las formas comunicativas sin sujetos que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad, de modo que sus resultados falibles tengan a su favor la presunción de racionalidad. Con ello, la intuición que va asociada a la idea de soberanía popular no queda desmentida, mas sí interpretada de manera intersubjetivista. Una soberanía popular, por anónima que resulte, se repliega sobre los procedimientos democráticos y la implementación jurídica de sus exigentes presupuestos comunicativos sólo para hacerse valer como poder generado comunicativamente. Expresado ahora con exactitud: la soberanía popular surge de las interacciones entre la formación de la voluntad común, institucionalizada con técnicas propias del Estado de derecho, y los espacios públicos movilizados culturalmente, que por su parte hallan una base en las asociaciones de una sociedad civil alejada por igual del Estado como de la economía.

Si bien es cierto que la autocomprensión normativa de la política deliberativa exige *de la comunidad jurídica* un modo discursivo de socialización, éste no abarca, sin embargo, a la sociedad en su totalidad que es en donde se encuentra *empotrado* el sistema políti-

co articulado en términos de Estado de derecho. También desde su propia autocomprensión, la política deliberativa se mantiene como parte integrante de una sociedad compleja que se substrae en cuanto totalidad a los modos de consideración de la teoría del derecho. A este respecto, la interpretación de la democracia realizada en términos de la teoría discursiva enlaza con una distanciada consideración científico-social, según la cual el sistema político no es ni el centro ni la cúspide, ni tan siquiera el modelo de la sociedad que acuñara las estructuras de ésta, sino tan sólo *un* sistema de acción entre otros.

Dado que la política adopta para la solución de los problemas que ponen en peligro la integración de la sociedad los modos propios de una especie de «garantía en caso de fallo del sistema», tiene ciertamente que poder comunicarse a través del medio que representa el derecho con todos los demás ámbitos de acción ordenados legítimamente, cualquiera que sea el modo en que estén estructurados y dirigidos. No obstante, el sistema político no sólo permanece dependiente en un sentido trivial de las otras prestaciones sistémicas (como, por ejemplo, de las prestaciones fiscales que provienen del sistema económico); la política deliberativa, tanto si se lleva a cabo mediante procedimientos formales de formación institucionalizada de la voluntad y de la opinión como si se efectúa de modo informal en las redes del espacio público político, más bien guarda una interna conexión con los contextos de un mundo de la vida, deferente con dicho tipo de política, y por su parte también racionalizado. Precisamente, las comunicaciones políticas filtradas deliberativamente dependen de los recursos del mundo de la vida —de una cultura política libre y de una socialización política de tipo ilustrado y, sobre todo, de las iniciativas de las asociaciones conformadoras de opinión— que se constituyen y se regeneran de modo espontáneo y que, en cualquier caso, son, por su parte, difícilmente accesibles a los intentos de intervención y dirección política.

8. EL VÍNCULO INTERNO ENTRE ESTADO DE DERECHO Y DEMOCRACIA

Aunque con frecuencia en los círculos académicos pronunciamos de manera casi simultánea las palabras derecho y política, al mismo tiempo nos hemos acostumbrado a considerar el derecho, el Estado de derecho y la democracia como objetos pertenecientes a diferentes disciplinas: la jurisprudencia trata del derecho, mientras que la ciencia política lo hace de la democracia; la primera considera al Estado de derecho desde el punto de vista normativo, mientras que la segunda lo hace desde una perspectiva empírica. La división del trabajo científico no permanece, pues, impasible cuando los juristas se ocupan de la formación de la voluntad política en el Estado democrático constitucional o cuando los científicos sociales, en calidad de sociólogos del derecho, se ocupan del derecho y del Estado de derecho o, en calidad de politólogos, del proceso democrático. Estado de derecho y democracia se nos presentan como objetos completamente distintos. Hay para ello buenas razones. Puesto que toda dominación política se ejerce bajo la forma del derecho, existen por tanto también ordenamientos jurídicos allí donde la violencia política no está aún domesticada por el Estado de derecho. Y existen también Estados de derecho allí donde el poder del gobierno no ha sido democratizado. Dicho de una manera sumamente concisa, hay ordenamientos jurídicos estatales sin instituciones características del Estado de derecho, y hay Estados de derecho sin constituciones democráticas. Estas razones empíricas en favor de un tratamiento académico que se atenga a la división del trabajo entre ambos objetos no implica, de ninguna manera, que, considerado normativamente, pudiera darse un Estado de derecho sin democracia.

A continuación, deseo tratar esta conexión interna entre Estado de derecho y democracia desde diversas perspectivas. Dicha conexión se deduce tanto del concepto mismo de derecho moderno (I), como de la circunstancia de que el derecho positivo ya no puede extraer su legitimidad de un derecho superior (II). El derecho mo-

derno se legitima en la autonomía garantizada de manera igual a cada ciudadano, de forma que la autonomía privada y la pública se presuponen recíprocamente (III). Esta conexión conceptual rige también en aquella dialéctica entre igualdad jurídica e igualdad fáctica que, frente a la comprensión liberal del derecho, ofreció primero el paradigma jurídico del Estado social y que hoy en día viene exigida por una autocomprensión procedimental del Estado democrático de derecho (IV). Aclararé, por último, el sentido de este paradigma procedimental del derecho considerando a título de ejemplo las políticas feministas de equiparación (V).

I. Propiedades formales del derecho moderno

Desde Locke, Rousseau y Kant, no sólo en la filosofía, sino también en la realidad constitucional de las sociedades occidentales, se ha ido implantado un concepto de derecho que a la vez debe tener presente tanto la positividad como el carácter garantizador de la libertad propios del derecho coactivo. El hecho de que las normas protegidas mediante la amenaza de sanciones estatales se basen en una disposición modificable de un legislador político está vinculado a la exigencia de legitimación, una exigencia consistente en que un derecho establecido de esa manera debe asegurar de igual modo la autonomía de todas las personas jurídicas. El procedimiento democrático de elaboración de las leyes debe satisfacer, por tanto, esta exigencia. De este modo se produce una conexión conceptual entre, por un lado, el carácter coactivo y la modificabilidad del derecho positivo y, por otro lado, un modo de producir legitimidad característico de la creación del derecho. Por eso existe, considerado desde una perspectiva normativa, no sólo una conexión histórica-contingente entre la teoría del derecho y la teoría de la democracia, sino también una conexión interna o conceptual.

A primera vista, esto puede parecer un truco filosófico. Pero, de hecho, esta conexión interna está profundamente anclada en las presuposiciones de nuestra praxis jurídica cotidiana. En el modo de validez propio del derecho se abraza la facticidad de la aplicación estatal del derecho con la fuerza fundamentadora de legitimidad de un procedimiento con pretensión de racionalidad, ya que fundamenta la libertad. Esto se muestra en aquella ambivalencia característica con la que el derecho se dirige a sus destinatarios y de los que a la vez espera obediencia. Esto es, el derecho deja al buen criterio de sus destinatarios el considerar las normas sólo como una limitación fáctica de su campo de acción que permite manejar de modo estratégico las consecuencias calculables de las posibles transgresiones de las reglas; el derecho también permite a los destinatarios la posibilidad de extraer, con una actitud performativa, las consecuencias de las leyes, esto es, *por respeto* a los resultados de una formación de la voluntad que reclaman legitimidad.

Al desarrollar su concepto de legitimidad, ya Kant había destacado la conexión existente entre esos dos momentos sin los cuales no puede exigirse obediencia al derecho: las normas jurídicas deben establecerse de modo que bajo diversos aspectos puedan ser consideradas a la vez como leyes coactivas y como leyes de libertad. Esta doble dimensión pertenece a nuestra comprensión del derecho moderno. Consideramos la validez de una norma jurídica como equivalente a la explicación de que el Estado garantiza al mismo tiempo la aplicación fáctica del derecho y la creación legítima del derecho. Esto es, que el Estado garantiza, por un lado, la legalidad de la conducta en el sentido de un cumplimiento generalizado de las normas, que si es necesario es impuesto por medio de sanciones, así como, por otro lado, la legitimidad de la regla misma, que tiene que hacer posible en todo momento el seguimiento de las normas por respeto a la ley.

A esto se añade, ciertamente, la cuestión de cómo debe fundamentarse la legitimidad de unas reglas que pueden ser modificadas en cualquier momento por el legislador político. También las normas constitucionales son reformables e, incluso, las normas fundamentales que la constitución misma declara inmodificables comparten con todo el derecho positivo el mismo destino de poder ser derogadas, por ejemplo, tras un cambio de régimen. Mientras era posible apelar al derecho natural, fundamentado en términos religiosos o metafísicos, con la ayuda de la moral podía contenerse el torbellino de la temporalidad en el que se ve arrastrado el derecho positivo. El derecho positivo temporalizado en el sentido de una jerarquía de leyes debía permanecer *subordinado* al derecho moral eternamente válido y recibir de éste sus orientaciones permanentes. Pero prescindiendo incluso de que en las sociedades pluralistas se han desmoronado tales tipos de imágenes del mundo y de códigos éticos colectivamente vinculantes, el derecho moderno, en virtud de sus cualidades formales, se substrae al influjo directo de una moral postradicional que, por así decir, hubiese quedado como la única disponible.

II. Sobre la relación de complementariedad entre derecho positivo y moral autónoma

Los derechos subjetivos con los que se construye el ordenamiento jurídico moderno tienen el sentido de dispensar a las personas jurídicas de las obligaciones morales. Con la introducción de los derechos subjetivos, que otorgan a los actores un espacio de acción en el que actuar conforme a sus propias preferencias, el derecho moderno en su conjunto hace valer el principio general de que está permitido todo lo que no está explícitamente prohibido. Mientras que de suyo en la moral se da una simetría entre derechos y obligaciones, los deberes jurídicos se derivan únicamente como una consecuencia de la justificación de la limitación legal de las libertades subjetivas. Esta situación de privilegio, en el plano de los conceptos fundamentales, de los derechos frente a las obligaciones se explica mediante los conceptos modernos de persona jurídica y comunidad de derecho. El universo moral, *limitado* en el espacio social y en el tiempo histórico, se extiende *a todas las personas naturales* en su complejidad biográfica; la moral incluso se extiende a la protección de la integridad de los sujetos plenamente individualizados. Frente a ello, una comunidad jurídica localizada en el espacio y en el tiempo protege la integridad de sus miembros exactamente en la medida en que éstos asumen el *status*, creado artificialmente, de *portadores de derechos subjetivos*. Por eso, entre el derecho y la moral se da más bien una relación de complementariedad que de subordinación.

Esto vale también para una perspectiva más amplia. Las materias que precisan regulación legal son simultáneamente más limitadas y más amplias que los asuntos de relevancia moral: más limitadas porque a la regulación jurídica sólo le es accesible la conducta exterior, esto es, la conducta que puede ser sometida a coacción; más amplias porque el derecho, como medio de organización de la dominación política, no sólo se refiere a la regulación de los conflictos de acción interpersonales, sino también a la consecución de objetivos y programas políticos. Por ello, las regulaciones jurídicas no afectan sólo a las cuestiones morales en sentido estricto, sino también a las cuestiones pragmáticas y éticas, así como a la formación de compromisos entre intereses contrapuestos. Y, a diferencia de lo que sucede con la pretensión de validez de los preceptos morales, con claros contornos normativos, la *pretensión de legitimidad* de las normas jurídicas descansa en diversas clases de razones. La praxis legislativa de justificación depende de una extensa y densa red de discursos y negociaciones, y no solamente de discursos morales.

La idea iusnaturalista de una jerarquía de derechos de diferente dignidad resulta bastante equívoca. El derecho puede comprenderse mejor como un complemento funcional de la moral, a saber: el derecho de validez positiva, reclamable y establecido legítimamente puede aliviar a las personas que juzgan y actúan moralmente de las considerables exigencias cognitivas, motivacionales y organizativas propias de una moral reorientada completamente hacia la conciencia subjetiva. El derecho puede compensar las debilidades de una moral exigente que, sin embargo, cuando se consideran las consecuencias empíricas, sólo proporciona resultados cognitivamente indeterminados y motivacionalmente inciertos. Esto, por supuesto, no libera al legislador ni al poder judicial de la preocupación de armonizar el derecho y la moral. No obstante, las regulaciones jurídicas son demasiado concretas como para poder legitimarse *sólo* por el hecho de que no contradigan los principios morales. Pero, ¿de quién, si no de un derecho moral superior, puede el derecho positivo tomar prestado su legitimidad?

Como la moral, así también el derecho debe proteger del mismo modo la autonomía de todos los participantes y afectados. De esta manera, el derecho tiene que mostrar su legitimidad bajo este aspecto del aseguramiento de la libertad. De un modo que resulta ciertamente interesante, la positividad del derecho obliga a una peculiar disociación de la autonomía para la que no existe ningún equivalente del lado de la moral. La autodeterminación moral en el sentido de Kant constituye un concepto unitario en la medida en que exige de cada individuo *in propia persona* que siga de manera precisa las normas que él se propone a sí mismo según su propio juicio imparcial —o el logrado en común con todos los demás—. Ahora bien, el carácter vinculante de las normas jurídicas no se funda en los procesos de formación de la opinión y del juicio, sino en las disposiciones colectivamente vinculantes procedentes de las instancias que legislan y aplican el derecho. De ello se desprende, con el carácter de una necesidad conceptual, una división de papeles entre los autores que legislan (y aplican) el derecho y los destinatarios que se encuentran sometidos al derecho vigente. La autonomía que en el ámbito moral está hecha, por así decirlo, de una pieza, en el ámbito jurídico se presenta en la doble forma de autonomía privada y autonomía pública.

No obstante, estos dos momentos tienen que conciliarse de tal manera que una autonomía no perjudique a la otra. Las libertades subjetivas de acción del sujeto de derecho privado y la autonomía pública del ciudadano se posibilitan recíprocamente. A esto contribuye la idea de que las personas jurídicas sólo pueden ser autónomas en la medida en que en el ejercicio de sus derechos ciudadanos puedan entenderse como autores precisamente de los derechos a los que deben prestar obediencia como destinatarios.

III. Sobre la mediación entre soberanía popular y derechos humanos

No es, pues, sorprendente que las teorías del derecho racional hayan dado respuesta a la cuestión de la legitimación, por un lado, mediante la referencia al principio de la *soberanía popular* y, por otro lado, mediante la remisión al *imperio de la ley* garantizado por medio de los derechos humanos. El principio de la soberanía popular se expresa en los derechos de comunicación y participación que aseguran la autonomía pública de los ciudadanos; el imperio de la ley, por su parte, en aquellos clásicos derechos fundamentales que garantizan la autonomía privada de los ciudadanos. El derecho se legitima de este modo como medio para asegurar de forma paritaria la autonomía privada y la pública. La filosofía política, por supuesto, nunca se ha tomado en serio la tarea de equilibrar la tensión entre la soberanía popular y los derechos humanos, entre la «libertad de los antiguos» y la «libertad de los modernos». La autonomía política de los ciudadanos debe tomar cuerpo en la autoorganización de una comunidad que se dé a sí misma sus leyes a través de la voluntad soberana del pueblo. Por su parte, la autonomía privada de los ciudadanos debe tomar cuerpo en derechos fundamentales que garanticen el imperio anónimo de la ley. Una vez que se han puesto estas vías, puede hacerse valer una idea a costa de la otra. El intuitivo e iluminador «carácter igualmente originario» (*Gleichursprunglichkeit*) de ambas ideas se quedaría entonces en el camino.

El *republicanismo*, que hunde sus raíces en Aristóteles y en el humanismo político del Renacimiento, ha concedido siempre prioridad a la autonomía pública de los ciudadanos frente a las libertades prepolíticas de las personas privadas. Por su parte, el *liberalismo*, que tiene su origen en el pensamiento de Locke, ha conjurado el peligro de las mayorías tiránicas y ha postulado la prioridad de los derechos humanos. En un caso, los derechos humanos deben su legitimidad al resultado de la autocomprensión ética y a la práctica de la autodeterminación soberana de una comunidad política; en el otro caso, esos mismos derechos por sí mismos deben constituir límites legítimos que impidan a la voluntad soberana del pueblo intervenir en la esfera intangible de la libertad subjetiva. Aunque Rousseau y Kant pretendieron pensar ambas cosas (la voluntad soberana y la razón práctica) de una manera tan integrada en el concepto de la autonomía de las personas jurídicas que interpretaron la soberanía popular y los derechos humanos como elementos en relación recíproca, ellos mismos no mantuvieron el carácter igualmente originario de ambas ideas: Rousseau sugiere, sobre todo, una interpretación republicana, Kant, más bien, una interpretación liberal. Ambos equivocaron la intuición que querían llevar a concepto: la idea de los derechos humanos que se expresa en el derecho a iguales libertades subjetivas de acción no puede ser simplemente impuesta al legislador soberano como límite externo ni tampoco instrumentalizada como requisito funcional para los objetivos de ese soberano.

Para expresar correctamente esta intuición, resulta recomendable considerar desde el punto de vista de la teoría discursiva el procedimiento democrático que presta su fuerza legitimadora al proceso legislativo en las condiciones de pluralismo social y de formas de ver el mundo. Parto del principio —que aquí no es preciso explicar de manera pormenorizada— de que pueden reclamar legitimidad precisamente aquellas regulaciones que todos los posibles afectados pudieran aceptar como participantes en discursos racionales. Si ahora los discursos y las negociaciones —cuya justicia se basa en el procedimiento establecido discursivamente— constituyen el lugar en el que puede formarse una voluntad política racional, entonces aquella presunción de racionalidad que debe fundamentar el procedimiento democrático tiene que apoyarse, en último extremo, en un primoroso arreglo comunicativo: se trata de determinar las condiciones bajo las cuales las formas de comunicación necesarias para una producción legítima del derecho puedan ser, por su parte, institucionalizadas jurídicamente. La buscada conexión interna entre derechos humanos y soberanía popular consiste, pues, en que a través de los derechos humanos mismos debe satisfacerse la exigencia de la institucionalización jurídica de una práctica ciudadana del uso público de las libertades. Los dere-

chos humanos, que *posibilitan* el ejercicio de la soberanía popular, no pueden ser impuestos a dicha práctica praxis como una limitación desde fuera.

Esta reflexión, claro está, sólo resulta directamente iluminadora para los derechos civiles de carácter político, esto es, para aquellos derechos humanos de comunicación y participación que aseguran el ejercicio de la autonomía política, y no, en cambio, para aquellos clásicos derechos humanos que garantizan la autonomía privada de los ciudadanos. Me refiero aquí, en primer lugar, al derecho fundamental al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción, pero también a aquellos derechos fundamentales que establecen tanto el *status* de pertenencia estatal como una amplia protección jurídica individual. Estos derechos, que deben garantizar a cada cual una consecución en igualdad de oportunidades de sus objetivos privados de vida, poseen un valor intrínseco y, en cualquier caso, no se reducen a su valor instrumental para la formación de la voluntad democrática. Sólo podremos sostener la intuición acerca del *carácter igualmente originario* de los clásicos derechos de libertad y de los derechos políticos del ciudadano si precisamos a continuación nuestra tesis de que los derechos humanos *posibilitan* la praxis de la autodeterminación de los ciudadanos.

IV. Sobre la relación entre la autonomía privada y la pública

Aunque los derechos humanos pudieran ser fundamentados en términos morales sin ningún problema, no pueden imponerse a un soberano, por así decir, de manera paternalista. La idea de la autonomía jurídica de los ciudadanos exige que los destinatarios del derecho puedan comprenderse al mismo tiempo como los autores del mismo. Esta idea se vería replicada si el constituyente democrático encontrara ya los derechos humanos como si fueran hechos morales dados que tan sólo tendría que positivizar. Pero, de otro lado, no debe pasarse por alto que la elección del *medio*, sólo mediante el cual los ciudadanos pueden realizar su autonomía no se encuentra a libre disposición de los mismos en su papel de colegisladores. En el proceso legislativo participan sólo en calidad de sujetos de *derecho*; ya no pueden disponer de qué lenguaje quieren servirse. La idea democrática de la autolegislación *tiene que* adquirir validez en el medio del derecho mismo.

No obstante, si los presupuestos comunicativos por los que los ciudadanos juzgan a la luz del principio discursivo si el derecho que ellos establecen es derecho legítimo deben ser, por su parte, institucionalizados en la forma de derechos civiles políticos, entonces el código jurídico como tal debe estar disponible. Para el establecimiento de este código jurídico es necesario, sin embargo, crear el *status* de personas jurídicas, que como portadores de derechos subjetivos pertenezcan a una asociación voluntaria de socios jurídicos y que en el caso dado reclamarán de manera efectiva sus derechos. No hay derecho alguno sin la autonomía privada de las personas jurídicas. Por consiguiente, sin derechos fundamentales que aseguren la autonomía privada de los ciudadanos, no habría tampoco medio alguno para la institucionalización jurídica de aquellas condiciones bajo las cuales los individuos en su papel de ciudadanos podrían hacer uso de su autonomía pública. De este modo, autonomía privada y pública se presuponen mutuamente, de modo tal que los derechos humanos no pueden reclamar ningún primado sobre la soberanía popular o ésta sobre aquéllos.

De esta manera se explicita la intuición de que, por una parte, los ciudadanos sólo pueden hacer uso apropiado de su autonomía pública si son suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada asegurada de manera homogénea; pero que a la vez sólo pueden lograr una regulación susceptible de consenso de su autonomía privada si en cuanto ciudadanos pueden hacer uso apropiado de su autonomía política.

Esta interna conexión entre Estado de derecho y democracia ha sido ocultada durante mucho tiempo por la competencia existente entre los paradigmas jurídicos dominantes hasta hoy. El paradigma liberal del derecho cuenta con una sociedad centrada en la economía e institucionalizada con técnicas propias del derecho privado —sobre todo, mediante los derechos de propiedad y la libertad contractual— que permanece entregada a la acción espontánea de los mecanismos del mercado. Esta «sociedad de derecho privado» está cortada a la medida de la autonomía de los sujetos jurídicos, que en su papel de participantes en el mercado persiguen los propios planes de vida de manera más o menos racional. A esto se añade la expectativa normativa de que se puede producir justicia social mediante la salvaguardia de tal *status* jurídico negativo, esto es, sólo mediante la delimitación de las esferas de libertad individual. A partir de una crítica bien fundamentada a este presupuesto se desarrolló el modelo del Estado social. La objeción resulta evi-

dente: si la libertad dada por la «facultad de tener y adquirir» debe garantizar la justicia social, entonces tiene que existir una igualdad para ejercer esa «facultad jurídica». Con la creciente desigualdad de las posiciones económicas de poder, de bienes de fortuna y de posiciones sociales de vida se destruyen, empero, los presupuestos fácticos para un aprovechamiento en igualdad de oportunidades de las competencias jurídicas repartidas de modo igualitario. Si el contenido normativo de la igualdad jurídica no debe convertirse por completo en su contrario, entonces, por un lado, hay que especificar materialmente las normas existentes del derecho privado y, por otro lado, hay que introducir derechos fundamentales de carácter social, que fundamenten tanto el derecho a un reparto más justo de la riqueza producida socialmente como el derecho a una protección más eficaz ante los riesgos producidos socialmente.

Entretanto, esta *materialización* del derecho ha dado lugar, claro está, a los efectos no previstos de un *paternalismo del Estado social*. Evidentemente, la equiparación anhelada de las situaciones fácticas de vida y de posiciones de poder no debe conducir a intervenciones «normalizadoras» de forma que los presuntos beneficiarios se vean por eso limitados en su libertad para configurar autónomamente la vida. En el posterior transcurso de la dialéctica entre la libertad jurídica y la libertad fáctica se ha demostrado que ambos paradigmas del derecho están comprometidos de igual manera con la imagen productivista de una sociedad industrial de economía capitalista que debe funcionar de modo que la expectativa de justicia social pueda ser satisfecha mediante una persecución autónoma y privada asegurada de las respectivas concepciones de la vida buena. Ambas partes polemizan sólo sobre la cuestión de si la autonomía privada puede ser garantizada directamente por medio de los derechos de libertad o si la formación de la autonomía privada tiene que ser asegurada mediante la protección de derechos sociales de prestación. Pero en ambos casos desaparece de la mirada la interna conexión entre la autonomía privada y la pública.

V. El ejemplo de las políticas feministas de equiparación

De la mano de las políticas feministas de equiparación deseo mostrar, finalmente, que la política jurídica fluctuará inerme entre los dos paradigmas tradicionales en tanto que la perspectiva permanezca restringida al aseguramiento de la autonomía privada y se difumine la interna conexión existente entre los derechos subjetivos de las personas privadas y la autonomía pública de los ciudadanos participantes en el proceso legislativo. En última instancia, los sujetos de derecho privado no pueden de ninguna manera llegar a disfrutar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos, en el ejercicio común de su autonomía ciudadana, no llegan a aclararse sobre sus legítimos intereses y criterios y si no logran ponerse de acuerdo acerca de los *puntos de vista relevantes* conforme a los cuales lo igual debe ser tratado de modo igual y lo desigual de modo desigual.

La política liberal pretende, en primer término, desconectar la adquisición del *status* respecto de la identidad sexual, así como garantizar a las mujeres una igualdad de oportunidades que resulte neutral con respecto a los resultados en la competencia por los puestos de trabajo, la estimación social, las titulaciones académicas, el poder político, etc. Sin embargo, la equiparación formal, ya llevada a cabo parcialmente, ha puesto de relieve de manera aún más evidente el desigual trato *fáctico* de las mujeres. Ante ello reaccionó la política del Estado social con reglamentaciones especiales, sobre todo en el derecho social, laboral y de familia: así, por ejemplo, en lo que se refiere al embarazo y a la maternidad o a las cargas sociales en casos de separación. Entretanto, se han convertido en objeto de la crítica feminista no sólo las exigencias incumplidas, sino también las consecuencias ambivalentes de los programas del Estado social aplicados con éxito: como, por ejemplo, el riesgo de una mayor ocupación que estas compensaciones representan para las mujeres; la sobrerrepresentación de las mujeres en los grupos con salarios más bajos; el problemático «bienestar del hijo»; en general, la progresiva feminización de la pobreza, etc. Desde un punto de vista jurídico, una razón para esta discriminación producida reflexivamente radica en las clasificaciones demasiado generalizadoras de las situaciones discriminatorias y de los grupos humanos discriminados. Estas «falsas» clasificaciones conducen a intervenciones «normalizadoras» en las formas de vida que pueden convertir la pretendida compensación de daño en renovada discriminación, transformando la garantía de libertad en privación de libertad. En las materias del derecho concernientes a las mujeres, el paternalismo del Estado social adopta un sentido literal en la medida en que el poder legislativo y la jurisprudencia se orientan por patrones tradicionales de interpretación, contribuyendo de este modo a consolidar los estereotipos existentes en referencia a la identidad sexual.

La clasificación de los roles sexuales y de las diferencias dependientes del sexo afecta a los estratos elementales de la autocomprensión cultural de una sociedad. Hoy en día, sólo el feminismo radical ha logrado que se tome conciencia del carácter falible, revisable y fundamentalmente cuestionable de esta autocomprensión. Insiste con razón en que deben clarificarse las perspectivas bajo las cuales resultan relevantes las diferencias existente entre las experiencias y las situaciones de vida de (determinados grupos de) mujeres y varones para un disfrute en igualdad de oportunidades de las libertades subjetivas de acción, y en que esto debe hacerse *en la esfera pública de la política*, esto es, en la polémica pública sobre la interpretación adecuada de las necesidades y criterios. Así, en esta lucha por la equiparación de la mujer se muestra de manera especialmente clara la necesidad de cambiar la comprensión paradigmática del derecho.

En lugar de la polémica sobre si la autonomía de las personas jurídicas está mejor asegurada mediante las libertades subjetivas para la competencia entre personas privadas o mediante derechos de prestación garantizados objetivamente para los clientes de la burocracias de los Estados de bienestar, se presenta una *concepción procedimental del derecho*, según la cual el proceso democrático tiene que asegurar al mismo tiempo la autonomía privada y la pública: los derechos subjetivos, que deben garantizar a las mujeres una configuración autónoma de la vida, apenas pueden ser formulados de modo adecuado si antes los afectados no articulan y fundamentan por sí mismos en discusiones públicas los puntos de vista relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos. La autonomía privada de los ciudadanos iguales en derechos sólo puede ser asegurada activando al mismo compás su autonomía ciudadana.

BIBLIOGRAFÍA

1. «Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», inédito.
2. «El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y futuro de la soberanía y de la ciudadanía», versión ampliada de «The European Nation State - Its Achievements and Limitations», publicado en *Ratio Juris*, nº 9, junio 1996, págs. 125-137.
3. «Inclusión: ¿incorporación o asimilación? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia», inédito.
4. «¿Necesita Europa una Constitución? Observaciones a Dieter Grimm», publicado originalmente como «Remarks on Dieter Grimm's "Does Europe Need a Constitution?"», en *European Law Journal*, nº 1, 1995, págs. 303-307.
5. «La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años», publicado originalmente en *Kritische Justiz*, nº 28, 1995, págs. 293-319.
6. «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», publicado originalmente en Charles Taylor y otros, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Francfort, Fischer, 1993, págs. 147-196.
7. «Tres modelos normativos de democracia», versión ampliada a una contribución al Homenaje a Iring Fetscher, H. Münkler (comp.), *Die Chancen der Freiheit*, Munich, 1992, págs. 11-24.
8. «El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia», publicado originalmente en Ulrich Preuß (comp.), *Zum Begriff der Verfassung*, Francfort, Fischer, 1994, págs. 83-94.

